ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ

ರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ

ಸಂಪುಟ ೪ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೯೮೯ ಸಂಚಿಕೆ ೧

ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕ

ಡಾ. ಎಸ್. ಕೆ. ಕರೀಂ ಖಾನ್

ಸಂಪಾದಕ

ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ

ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕ ಸಂಪಾದಕ

ಹಿ. ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ

ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦ ೦೦೨

JANAPADA GANGOTHRI - A Half yearly on Karnataka Folklore Published by Karnataka Janapada and Yakshgana Academy Bangalore - 560 002. Chief Editor, Dr. S. K. Kareem Khan Editor : Dr. Purushothama Bilimale, Managing Editor Hi. Chi. Boralingaiah, Vol. 4 Copy-1, Pages 104 +VIII December 1989.

ಬೆಲೆ : ಐದು ರೂಪಾಯಿಗಳು

ಚಂದಾ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಗಳಿಗೆ :

ರಿಜಿಸ್ಟ್ರಾರ್

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ

೧೩/೩, ಕೆನರಾ ಫೈನಾನ್ಸ್ ಕಟ್ಟಡ

ನೃಪತುಂಗ ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦ ೦೦೨

ಮುದ್ರಕರು :

ರಶ್ಮಿ ಟೈಪೋಸೆಟ್

ಸುಧಾಮನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು

ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರ ಮಾತು

ಜಾನಪದದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸುಭದ್ರಗೊಳಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಿರಿಜನರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ದಾಖಲಾತಿಗೊಳಿಸುವುದು ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡು ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಕಾಡೆಮಿ ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರ, ಸಾರ್ವಜನಿಕರು ಮತ್ತು ಸಹೃದಯರ ಸಹಕಾರ ಕೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕಟಣೆ ಕಲಾಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ಯಾವುದೇ ವಿಚಾರದಲ್ಲಾಗಲೀ ಆಸಕ್ತರು ಸಲಹೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ನನ್ನ ಕಳಕಳಿಯ ಮನವಿ.

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಸಂಪಾದಿಸಿ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಹೊರತಂದಿರುವ ಮಾನ್ಯ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಶ್ರೀ ಹಿ. ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರಿಗೆ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಎಸ್. ಕೆ. ಕರೀಂಖಾನ್
ಅಧ್ಯಕ್ಷರು
ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ

JANAPADA GANGOTHRI - A Half yearly on Karnataka Folklore Published by Karnataka Janapada and Yakshgana Academy Bangalore - 560 002. Chief Editor, Dr. S. K. Kareem Khan Editor : Dr. Purushothama Bilimale, Managing Editor Hi. Chi. Boralingaiah, Vol. 4 Copy-1, Pages 104 +VIII December 1989.

ಬೆಲೆ : ಐದು ರೂಪಾಯಿಗಳು

ಚಂದಾ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಗಳಿಗೆ :

ರಿಜಿಸ್ಟ್ರಾರ್

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ

೧೩/೩, ಕೆನರಾ ಫೈನಾನ್ಸ್ ಕಟ್ಟಡ

ನೃಪತುಂಗ ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦ ೦೦೨

ಮುದ್ರಕರು :

ರಶ್ಮಿ ಟೈಪೋಸೆಟ್

ಸುಧಾಮನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರ ಮಾತು

ಜಾನಪದದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸುಭದ್ರಗೊಳಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಿರಿಜನರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ದಾಖಲಾತಿಗೊಳಿಸುವುದು ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡು ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಕಾಡೆಮಿ ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರ, ಸಾರ್ವಜನಿಕರು ಮತ್ತು ಸಹೃದಯರ ಸಹಕಾರ ಕೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕಟಣೆ ಕಲಾಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ಯಾವುದೇ ವಿಚಾರದಲ್ಲಾಗಲೀ ಆಸಕ್ತರು ಸಲಹೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ನನ್ನ ಕಳಕಳಿಯ ಮನವಿ.

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಸಂಪಾದಿಸಿ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಹೊರತಂದಿರುವ ಮಾನ್ಯ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಶ್ರೀ ಹಿ. ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರಿಗೆ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಎಸ್. ಕೆ. ಕರೀಂಖಾನ್
ಅಧ್ಯಕ್ಷರು
ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ

ಸಂಪಾದಕರ ಮಾತು

ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಭಾರತದ ಸಾಧನೆ ತೀರಾ ನಿರಾಶೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಧನೆ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಎಂದನ್ನಿಸಿದರೂ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಯಾವ ಮನ್ನಣೆಯೂ ದೊರಕುತ್ತಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವೇಗದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಕಾರಣ. ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮವರ ಕಳಕಳಿ ಏನೇನೂ ಸಾಲದು. ನಾವಿನ್ನೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ 19ನೇ ಶತಮಾನದ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜಾನಪದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಯಾರೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಲವು ಬಾರಿ ಅವರನ್ನು ತಮಾಷೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈಚೆಗೆ ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ತಮಾಷೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಕ್ಕೆಂದು ತೆರಳಿದ್ದ ಹಲವು ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದ ಸಂಭಾಂಗಣದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಏನೋ ವ್ಯಾಪಾರ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ! ಈ ಮಾತು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತದೆ. ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣ ನಡೆದರೆ, ಕರ್ನಾಟಕದಿಂದ ಹೋಗುವ ಮಂದಿಗೆ ದೆಹಲಿ ನೋಡುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಹಾಸ್ಯ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ! ಪಾಲ್ಗೊಂಡ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲ ತಾವು 'ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ'ರೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದ ರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಇತರರ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಕೇಳುವ ಅಗತ್ಯ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ನಾಲ್ಕಾರು ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವ ಜನಕ್ಕೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲ.

ಇಂಥ ಹಲವು ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸೊರಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯ ತಲೆಮಾರಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತವನ್ನೇ ಮೆರೆದರು. ಅನಂತರದ ತರುಣರು ಅದನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕುಂಠಿತವಾಗಿರುವುದ

ರಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಹಲವರಿಗೆ ಜಾನಪದದ ಈಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಏನೇನೂ ತಿಳಿಯದೇ ಹೋಗಿದೆ. ನಾವು ನಾವಾಗಿಯೇ ಮನ್ನಣೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು "......... ಅವೆಲ್ಲ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ವವಾದಗಳೆಂದೂ, ಅವು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ವೆಂದೂ'' ಹೇಳುತ್ತಾ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಅವು ಯಾಕೆ ಸರಿಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸದೇ ನಾವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಅನುಸರಿಸುವ ತಂತ್ರಗಳಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಸ್ಥಗಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿ ಅನುಸರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಅದನ್ನು ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ, ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಿ, ಅನಂತರ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮಿತಿ–ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದದೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಮಂದಿ ನಾವು. ಈ ಮಧ್ಯೆ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಅಹಂಕಾರಗಳು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಒಳಗೇ ಇರುವ ಅಪಾರ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದವರಾಗಿ ದ್ದೇವೆ. ಕನ್ನಡದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕನಿಷ್ಠ ತಮಿಳು, ತೆಲುಗು, ಮಲಯಾಳ ಮತ್ತು ತುಳುವಿ ನೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವ ವ್ಯವಧಾನವೂ ನಮಗಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ. 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ'ದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಭಾಷೆ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜಾನಪದದೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವು ಜಾನಪದದ ಸಮಾನ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಹಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದಂಥ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದ ೭೬೪ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಅಲೆನ್ ಡಂಡೆಸರು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಂಸನ್ನರು 'ನಕ್ಷತ್ರ ಗಂಡ' (Star husband)ದ ೨೧೬ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಉತ್ತರ ಅಮೆರಿಕಾದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಬ್ರೂಕ್ನರ್ ಅವರು 'ಪಂಜರ್ಲಿ' ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಹಲವು ಮೂಲೆಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್ ಅವರು 'ಚೆನ್ನೆ ಮಣೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಸ್ತೃತವಾದ ವರದಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ 'ಕೇವಲ ನಮ್ಮದು' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಅಹಂಕಾರವಾದರೂ ಶಿಥಿಲವಾದೀತು. ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತ ನೇತೃತ್ವವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ನೀಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದದ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವದ ಬಗೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ (Philosopie) ಏನನ್ನಾದರೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದೀತು.

ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಕಾಯಕಲ್ಪವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು, ಜಾಗತಿಕ

ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದಕ್ಕೇ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನಶೀಲ ರಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

* * *

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಹೊಸ ದಿಕ್ಕನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಹಲವರು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಕಳಿಸಿಕೊಡಲೇ ಇಲ್ಲ. ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಬದ್ಧರಾದ ಮಿತ್ರರು ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ತಕ್ಷಣ ಕಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ಸಹಕರಿಸಿದ ಮಿತ್ರರಿಗೆ ನಾನು ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಅಮೆರಿಕಾದಿಂದ ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್ ಕಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಲೇಖನವೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಕರಾವಳಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದನ್ನು ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಿಂದ ಕೈ ಬಿಡಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಡಲು ನನಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾದ ಡಾ. ಎಸ್. ಕೆ. ಕರೀಂಖಾನ್ ಅವರಿಗೆ, ರಿಜಿಸ್ಟ್ರಾರ್‌ರಾದ ಶ್ರೀ. ಹಿ. ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ ನಾನು ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳಾದರೂ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಹೊಸ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ ಶ್ರಮ ಸಾರ್ಥಕವಾದೀತು.

1–11–1989 ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ
ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ ಸಂಪಾದಕ

ಪರಿವಿಡಿ

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರ ಮಾತು

ಸಂಪಾದಕರ ಮಾತು ಪುಟ

೧. ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುಣಿತ : ಪಠ್ಯ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ
— ಡಾ. ಕೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ ೧

೨. ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ : ಪ್ರಕೃತಿ/ಸಂಸ್ಕೃತಿ
—ಬಿ. ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ ೧೬

೩. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ
— ಡಾ. ಕೆ. ಆರ್. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ೨೮

೪. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಒಂದು ತೌಲನಿಕ ನೋಟ
—ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ ೩೯

೫. ಮೂಲಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅಂಟಿಕೊಂಡ ಕತೆಗಳು
— ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು ೪೮

೬. ಜನಪದ ಕತೆಯ ಪಾಠಾಂತರಗಳು, ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ
— ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೬೩

೭. ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳು ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೆ?
— ಡಾ. ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ೮೭

ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುಣಿತ : ಪಠ್ಯ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ

ಡಾ. ಕೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ

ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪರವ, ಪಂಬದ, ನಲಿಕೆ, ಮೇರ, ಮನ್ಸ, ಕೊರಗ ಮೊದಲಾದ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಬಗೆಯ 'ಕುಣಿತ'ಗಳಿದ್ದು ಅವುಗಳ ಸಮಗ್ರವಾದ ಮತ್ತು ತೌಲನಿಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಆಗಿಲ್ಲ. ಬಹಳ ಬಾರಿ ಇಂತಹ ಕುಣಿತಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಭಾಗವಾದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು, ವೇಷಧಾರಿಗಳು ಧರಿಸಿರುವ ವೇಷಭೂಷಣಗಳನ್ನು, ಅಲಂಕಾರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕುಣಿತದ ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅವಯವಗಳೆಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಕೊಂಡು ವರ್ಣಿಸುವ, ವಿವರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಹಿಂದೆ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಪ್ರಶಂಸಾಪರ ಮನ ಸ್ಸೊಂದು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಸುಂದರ ವಾದ ಕುಣಿತ', 'ಮನ ಸೆಳೆಯುವ ವೇಷಭೂಷಣ', 'ಅನಿಷ್ಟವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವ ಆಶಯ', 'ಉಳಿಸಿ ಬೆಳೆಸಬೇಕಾದ ಕಲೆ' – ಎಂಬಂತಹ ಸರಳಾತ್ಮಕ, ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಘೋಷಣಾತ್ಮಕ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕುಣಿತ ವೊಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮ ಎಂದಾಗಲೀ, ತುಳುನಾಡಿನ ಜಾತ್ಯಾಧಾರಿತ ಸಮಾಜವೊಂದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಉತ್ಪನ್ನವೆಂದಾಗಲೀ, ಬರಿಯ ಹಾಡು ಮಾತ್ರ ಪಠ್ಯ ಅಲ್ಲ ಎಂದಾಗಲೀ, ಪಠ್ಯ ಸಂದರ್ಭ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ – ಇವುಗಳೊಳಗೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದಾಗಲೀ ಸರಿಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಈ ಬಗೆಯ ಸರಳ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುಣಿತದ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಒಟ್ಟಾರೆ' ಅರ್ಥವೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. "ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಹವ್ಯಾಸಿ ಕಲೆ ಕರಂಗೋಲು ಕುಣಿತ....... ಕರಂ ಗೋಲು ಪದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕಲಾವಿದರು ಹಿಡಿಯುವ ಕೋಲು ಕರಿಯದಾದುದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥ ಬಂದಿರಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಕರದಲ್ಲಿ

ಹಿಡಿಯುವ ಕೋಲು ಕರ್ಂಗೋಲು ಆಗಿರಬಹುದು...... ಸುಗ್ಗಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಲಾ ವಿದರು ವೇಷ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಮನೆಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಮುಂದಿನ ಬಿತ್ತನೆಯ ಬೀಜ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ...... ಅವರು ಮೈಮೇಲೆ ಅಲಂಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೊಪ್ಪು ಸುಗ್ಗಿಯ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಸಂಕೇತ....... ಸವರಿಕೊಳ್ಳುವ ಕರಿಯ ಬಣ್ಣ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಕತ್ತಲೆ ಸ್ವರೂಪ.'' [ಚನ್ನಬಸಪ್ಪ ಗೊ.ರು.(ಸಂ) ೧೯೭೭ : ೨೬] "ಇದೂ ಹರಿಜನರ ಕುಣಿತವೇ. ಮೈಗೆ ಕರಿಯ ಬಣ್ಣ ಸವರಿ, ಮೈ ತುಂಬ ಸೊಪ್ಪು, ಗುಂಡುಮಣಿ, ಅಡಿಕೆಯ ಸಿಂಗಾರಗಳ ಅಲಂಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾಲಿಗೆ ಗೆಜ್ಜೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕುಣಿತದ ತಂಡದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರೂ, ಗಂಡಸರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದ ಉದ್ದವಾದ ಕೋಲನ್ನು ನೆಲಕ್ಕೆ ಕುಟ್ಟುತ್ತಾ, ಹಿಂದು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಚಲಿಸುತ್ತಾ, 'ಕರ್ಂಗೋಲು' ಎಂಬ ಸೊಲ್ಲು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗುವ ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ...... ಈ ಕುಣಿತವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೃಷಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದ್ದು 'ಕರ್ಂಗೋಲು' ಎಂಬುದು ಒಂದು ವಿಧದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಧಾನ್ಯದ ತಳಿ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು 'ಕರ್ಂಗೊಲು' ಪದಗಳಿಂದ ಹೊರಡುವಂತಿದೆ'' (ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ ೧೯೩೮ : ೧೪೮) ಪ್ರಸುತ್ತ ಉದ್ಧರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುರಿತಂತೆ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಅರ್ಥವು ಇಡಿಯ ಕುಣಿತದ ಒಂದು ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಹಾಡಿನ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಒಂದು ಅರ್ಥದ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಗಳು ಜನಾಂಗ, ಪ್ರದರ್ಶನದ ಕಾಲ, ಸನ್ನಿವೇಶ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭ, ಸ್ಥಳ – ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರದೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. 'ಕರ್ಂಗೋಲು' ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ಹಾಡು, ನೃತ್ಯ, ವೇಷಭೂಷಣ, ಮಾತು, ಸಂಭಾಷಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆ, ಜಾತೀಯತೆ, ವೃತ್ತಿ, ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ, ಆರಾಧನೆ, ಸಂಭಾವನೆ, ಸಮೂಹದ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ – ಹೀಗೆ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಒಂದು 'ಪೂರ್ಣ ಪಠ್ಯ'ವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದರ ಮೂಲಕ 'ಕರ್ಂಗೋಲು' ಕುಣಿತದ ವಿವರ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದೇ ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.[1]

ಕರ್ಂಗೋಲು ಹಾಡು : ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿರುವ ಒಂದು ತುಳು ಪಾಠದ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದವು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ :

'ಪೊಲಿ ಪೊಲಿ'[2] ಎಂದು ಕರೆವವು 'ಕರ್ಂಗೋಲು' ಹುಟ್ಟಿದ
ಕರ್ಂಗೋಲು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಎಲ್ಲಿ ಕಾಂತಕ್ಕ
ಮೂಡುದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಗದ್ದೆಯ ಗಡಿಯಲ್ಲಿ
ಪಡುದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಬದಿ ನಡುವಿನಲ್ಲಿ
ಎಲ್ಲಿ ಕಾಂತಕ್ಕ ಏಳು ಕಡಲು ಆ ಬದಿಯಲ್ಲಿ
'ಮಾದೆರು'[3] ವಿನ ದೊಡ್ಡ ಕಾಡು ತಿರುಗಿಸಿ ತರಬೇಕು

'ಕೊಟ್ಟೆ'[4] ಯ ಮುಳ್ಳಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ತರಬೇಕು
'ಸೂರಿ'[5] ಮುಳ್ಳಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದು ತರಬೇಕು
'ಈಂಬುಳ'[6] ಮುಳ್ಳಿನಲ್ಲಿ ತಿರುಗಿಸಿ ತರಬೇಕು
'ಇಟ್ಟೆಯ'[7]ದ ಸೊಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಹೊದ್ದಿಸಿ ತರಬೇಕು
'ಬೈದ್ಯರ'[8] ಕೋವಿಯಲ್ಲಿ ಗುಂಡುಹಾರಿಸಿ ತರಬೇಕು
ಕೈಯ ಬಿಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ತರಬೇಕು
ನೆಕ್ಕಿ ಸೊಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಬೀಸಿ ತರಬೇಕು
ಗೆರಟೆಯ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸಿ ತರಬೇಕು
ಮರದ ಪಾತ್ರೆಯ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಈಜಿಸಿ ತರಬೇಕು
ಆ ಕರ್ಂಗೋಲು ತರಲು ಯಾರು ಬಲ್ಲರು?
ಮಂಗಾರ ಮಾನಿಗ ಅವಳಾದರೆ ಬಲ್ಲಳು
ಕಾಂತಾರ ಕರಿಯ ಕುರೊವು ಅವನಾದರೆ ಬಲ್ಲನು
'ಕಟ್ಟಿದ' ಮಕ್ಕಳು ಅವರಾದರೆ ಬಲ್ಲರು
ಯಾರು ಮದುಮಗಳೆ (ಹೆಂಗಸು) ಬಾಗಿಲು ತೆಗೆಯಿರಿ.
ಬಾಗಿಲು ತೆಗೆಯುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಯೇನು
ಬೀಗದ ಕೈ ಹಿಡಿದು ಚಿಲಕವನ್ನು ಜಾರಿಸಿರಿ
ಯಾರು ಒಡತಿಯೆ ಒಡೆಯನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಿರಿ
ಒಡೆಯನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಯೆನು
ಗಿಂಡ್ಯೆ ನೀರು ಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಒಡೆಯನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಿರಿ
ಯಾರು ಒಡತಿಯೆ ಮಗುವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಿರಿ
ಮಗುವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಯೆನು
ಬಟ್ಟಲು ಹಾಲು ಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಮಗುವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿರಿ
ಒಡೆಯ ಇದ್ದಾರೊ ಇಲ್ಲವೋ ದೇಯಿ ಮದುಮಗಳೇ
ಕರೆದರೆ ಕೂಗಿದರೆ 'ಕೂಟಕ್ಕೆ' ಹೋದರು
ಕೂಟದಲ್ಲಿ ಒಡೆಯ ಏನು ಮಾಡಿದರು?
ಹಂಡೆ ಕೊಂಡು ಹೋಗಿ (ಹಾಲು) ಕರೆಯಲು ಎಮ್ಮೆ ತಂದರು
ಗಿಂಡ್ಯೆ ಕೊಡು ಹೋಗಿ ಹಾಲು ಕರೆಯಲು ದನ ತಂದರು
ಕಾಲಿ ಕಬಿಲ ಎಂಬ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ತಂದರು
ಕಾಣದ ಕಾಟದ ಎಂಬ ಆಳುಗಳನ್ನು ನೇಮಿಸಿದರು
'ಕೊಂಕಣ' 'ಬಂಕಣ' ಎಂಬ ಗದ್ದೆ ಮಾಡಿದರು
ಕಟ್ಟೆ ಹುಣಿಯ ಮೇಲೆ ತೆಂಗು ನೆಡಿಸಿದರು
ತೋಟಕ್ಕೆ ಮೇಲಾದ ಕಂಗು ನೆಡಿಸಿದರು
ಬಳ್ಳಿಗೆ ಮೇಲಾದ ಬಾಳೆ ನೆಡಿಸಿದರು

ಬೆಟ್ಟನಲ್ಲಿ ಮೇಲಾದ ಹಲಸು ಬೆಳೆಸಿದರು
ಕಾಡಿಗೆ ಮೇಲಾದ 'ಶಾಂತಿ' ಮರ ಬೆಳೆಸಿದರು
ಪಡು 'ಪದೊಳಿ'[9]ಯಲ್ಲಿ ಕಂಚಿಯ ಗಂಟೆ ಜೋಡಿಸಲು
ಕಂಚಿಯ ಗಂಟೆ ಜೋಡಿಸಲು 'ನಾಲಗೆ' ತುಂಡಾಯಿತು
ಮೂಡು 'ಪದೊಳಿ'ಯಲ್ಲಿ ಮುತ್ತಿನ ಗಂಟೆ ಜೋಡಿಸಲು
ಮುತ್ತಿನ ಗಂಟೆ ಜೋಡಿಸಲು ಮುರಿದು ಹೋಯಿತು
ನಾಲ್ಕೆತ್ತು ತಿರುಗಿಸಲು ಕಾಣದ ಕಾಟದ
ನಾಲ್ಕೆತ್ತು ತಿರುಗಿಸಲು (ಹೂಡಲು) ನೇಗಿಲು ಇರಲಿಲ್ಲ
ಕಾಸರಕನ ಮರ ಕಡಿದು ನೇಗಿಲು ಮೂಡಿಸಬೇಕು
ನಾಲ್ಕೆತ್ತು ಹೂಡು ಕಾಣದ ಕಾಟದ
ನಾಲ್ಕೆತ್ತು ಹೂಡಲು ನೊಗ ಇರಲಿಲ್ಲ
ಹಲಸಿನ ಮರಕಡಿದು ನೊಗವೊಂದು ಕೆತ್ತಿಸಬೇಕು
ನಾಲ್ಕೆತ್ತು ಹೂಡಲು 'ಗುಂಡಲ'[10] ಇರಲಿಲ್ಲ
'ಪಾವೊರಿ'[11]ಯನ್ನು ಹಿಡಿದು 'ಗುಂಡಲ' ಹಾಕಬೇಕು
ನಾಲ್ಕೆತ್ತು ಹೂಡಲು ಕೊರಳ ಹಗ್ಗ ಇರಲಿಲ್ಲ
ಕೇರೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಕೊರಳ ಹಗ್ಗ ತೊಡಿಸಬೇಕು
ನಾಲ್ಕೆತ್ತು ಹೂಡಲು ಕೋಂಟು ಹಗ್ಗ ಇರಲಿಲ್ಲ
ಸರ್ಪವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಕೋಂಟು ಹಗ್ಗ ಹಾಕಬೇಕು
ನಾಲ್ಕೆತ್ತುಹೂಡಲು ಕಟ್ಟುವ ಹಗ್ಗ ಇರಲಿಲ್ಲ
ಒಳ್ಳೆ ಹಾವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಕಟ್ಟುವ ಹಗ್ಗ ಹಾಕಬೇಕು
ನಾಲ್ಕೆತುತ ಹೂಡಲು ಬೆತ್ತವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ
ಬುಳೆಕ್ಕರಿ ಹಾವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಕೋಲಿ ಬೆತ್ತ ನೆಯ್ಯಬೇಕು
ನಾಲ್ಕೆತ್ತು ಹೂಡಲು 'ಪಡೊರು'[12] ಇರಲಿಲ್ಲ
'ಅರಣೆ'[13]ಯನ್ನು ಹಿಡಿದು 'ಪಡೊರು' ಬಡಿಯಬೇಕು
ನಾಲ್ಕೆತ್ತು ಹೂಡಲು 'ಪತ್ತೊಂಜಾನಿ' (ಸಣ್ಣ ಮೊಳೆ) ಇರಲಿಲ್ಲ
ಉಂಬುಳು ಹಿಡಿದು ಸಣ್ಣಮೊಳೆ ಹೊಡೆಯಬೇಕು
ನಾಲ್ಕೆತ್ತು ಹೂಡು ಕಾಣದ ಕಾಟದ
ಪಡುದಿಕ್ಕಿಗೊಮ್ಮೆ ಹೂಡು ಕಾಣದ ಕಾಟದ
ಮೂಡುದಿಕ್ಕಿಗೊಮ್ಮೆ ಹೂಡು ಕಾಣದ ಕಾಟದ
ಎರಡು ಸಾಲು ಹೂಡಿಸಿದ ಕಿನ್ನಿ ಮಾನಿ ಒಡೆಯ
ಎರಡನೇ ಸಾಲಿಗೆ ಹಟಿಟ್ಟೊಬ್ಬರ ಹಾಕಿಸಿದರು ಒಡೆಯ
ಐದುಸಾಲು ಹೂಡಿಸಿದ ನಾರಾಯಣ ಬಹ್ರಾಹ್ಮಣ
ಐದು ಸಾಲಿಗೆ ಅಡಿಗೊಬ್ಬರ ಹಾಕಿಸಿದರು ಒಡೆಯ

ಮೂಡಣಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕು ಬಿಳಿ 'ಕಯಮೆ'[14] ತರಬೇಕು
ಪಡುವಣಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕು ಕಪ್ಪು 'ಕಯಮೆ' ತರಬೇಕು
ಒಂದು ಗದ್ದೆಗೆ ಒಂದು ತಳಿ ಬಿತ್ತಬೇಕು
ಮತ್ತೊಂದು ಗದ್ದೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ತಳಿ ಬಿತ್ತಬೇಕು
ಮೂರರಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ನೀರು ಇಳಿಸಿದ್ದಾರೆ ಒಡೆಯ
ಏಳರಲ್ಲಿ ಏಳನೇ ನೀರು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾರೆ ಒಡೆಯ
ಅದೊಂದು ಮೊಳಕೆಯಾಯಿತು ಸೂಜಿ ಮೊಳಕೆಯಾಯ್ತು
ಅದೊಂದು ಚಿಗುರಿತು ಹಿಂಗಾರ ಮಾಲೆ ಚಿಗುರಿತು
ಭತ್ತ ಹಣ್ಣಾಯಿತು ಹಳದಿ ವರ್ಣವಾಯಿತು
ಪೈರು ಹಣ್ಣಾಯಿತು ಕೇದಗೆ ವರ್ಣವಾಯಿತು
ನಿಂತು ಬೆಳೆಯಲು ಗಿಳಿಯಣ್ಣ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ
ಗಿಳಿಯಣ್ಣನನ್ನು ಹಿಡಿದು ಪಂಜರದಲ್ಲಿ ಹಾಕಬೇಕು
ಪಂಜರದಲ್ಲಿ ಗಿಳಿಯಣ್ಣ ಓದಿದಂತೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ
ನೆಲ ಹಿಡಿದು ಬೆಳೆಯಲು ಹಂದಿಯಣ್ಣ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ
ಹಂದಿಯಣ್ಣನನ್ನು ಹಿಡಿದು ಗೂಡಿನಲ್ಲಿ ಹಾಕಬೇಕು
ಗೂಡಿನಲ್ಲಿ ಹಂದಿಯಣ್ಣ ಜಿಗಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ
ಕೆಯ್ ಕೊಯ್ಯಲು 'ಪರುಕತ್ತಿ'[15] ತರಬೇಕು
ಕೆಯ್ ಕಟ್ಟಲು 'ಸೋಣಬಳ್ಳಿ' ತರಬೇಕು
ಕೆಯ್ ಹೊರಬೇಕು ಅಂಗಳಕ್ಕೆ ತರಬೇಕು
ಕೆಯ್ ಹೊಡೆಯಲು ಕಲ್ಲಿನ ಮಂಚ ತರಬೇಕು
ಕುಂಟು ಪೊರಕೆಯಲ್ಲಿ ಗುಡಿಸಿ ತರಬೇಕು
ಗಾಳಿಸುವ ಗೆರಸೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಳಿಸಿ ತರಬೇಕು
ರಾಶಿ ಮಾಡಿದ ಭತ್ತ ಮಾಳಿಗೆ ಮನೆ ಇರಬೇಕು
ಮಾಯಿ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಭತ್ತ ರಾಶಿ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ ಒಡೆಯ
ಸುಗ್ಗಿ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಭತ್ತ ತೋಡಿಸಿದ್ದಾರೆ ಒಡೆಯ
ಕರ್ಂಗೋಲಿನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಗೆರಸೆ ತುಂಬಕೊಡಬೇಕು
ಒಡೆಯ ಒಡತಿ ಗುಣುಗುಣು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ
ಐವರಿಗೆ ಐದು ಪಡಿ ಚೇರೆಯೇ ಅಳೆಯಿರಿ
ಐವರಿಗೆ ಐದು ವೀಳ್ಯ ಚೇರೆಯೇ ಹಿಡಿಯಿರಿ

ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಒಡೆಯ ಮುಂಜಾನೆಯವರೆಗಿದೆ.

ಪ್ರದರ್ಶನದ ವಿವರಗಳು : ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಒಟ್ಟು ಐದು ಜನರು ಈ ಕರ್ಂಗೋಲು ತಂಡದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಬ್ಬರು ವೇಷ ಹಾಕಿ ಕುಣಿದರೆ ಮತ್ತಿಬ್ಬರು ಹಾಡು ಮತ್ತು ಗಂಟೆಯ ಸದ್ದಿನ ಹಿಮ್ಮೇಳವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನೆ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಪ್ರದರ್ಶನ ನೀಡಿ

ದಾಗ ದೊರೆಯುವ ವಸ್ತುರೂಪದ ಸಂಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಬರಲು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿರುತ್ತಾನೆ. ಭತ್ತ ಹೊರುವವನು ಎಂದೇ ಅವನನ್ನು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಂಗೋಲಿಗೆ ಕೂಲಿಯಾಗಿ ಭತ್ತ ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ. ಸುಗ್ಗಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಮುಂಚಿನ ದಿನ, ಸುಗ್ಗಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮರುದಿನ – ಹೀಗೆ ಮೂರು ದಿನ ಮಾತ್ರ ಎರಡುಮೂರು ಗ್ರಾಮಗಳೊಳಗೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾರೆ.. ಪ್ರತಿದಿನ ರಾತ್ರಿ ಸುಮಾರು 9 ಗಂಟೆಗೆ ಹೊರಟು ಮುಂಜಾನೆ ೫ ಗಂಟೆಯ ವೇಳೆಗೆ ಸಂಚಾರವನ್ನು ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಬ್ಬರಿಗೆ ಬಣ್ಣಹಾಕಿ ವೇಷಭೂಷಣ ತೊಡಿಸುವ ಮೊದಲು ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗದ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವಗಳಾಗಿರುವ 'ಕಾಣದ' ಮತ್ತು 'ಕಾಟದ' ಎಂಬಿಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದು ತಂಬಿಗೆ ನೀರಿಟ್ಟು ಕೈ ಮುಗಿಯುತ್ತಾರೆ. "ಮೂರು ದಿನದ ಆಟ, ಈ ಆಟವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ವೇಳೆಗೆ ಕೈಕಾಲಿಗೆ ಏನೂ ತೊಂದರೆಯಾಗದಂತೆ ಕಾಪಾಡಿದರೆ ನಿಮಗೆ ಈ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇವೆ" ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೇಡಿ ಮಣ್ಣನ್ನು ಕಲಸಿ 'ಲಂಕಿರಿ ಓಟೆ' (ಬಿದಿರಿನ ಜಾತಿ)ಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕರ್ಂಗೋಲು ಕಟ್ಟಿದವರ ಮುಖ, ತೋಳು, ಎದೆ, ಬೆನ್ನು, ಹೊಟ್ಟೆ – ಹೀಗೆ ಮೈಮೇಲೆಲ್ಲ ಹತ್ತಿರ ಹತ್ತಿರ ವರ್ತುಲಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಪ್ಪು ಚರ್ಮದ ಮೇಲೆ ನಿಬಿಡವಾದ ಈ ವರ್ತುಲಗಳು ನೆಗೆದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಜೇಡಿ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಎದೆ, ಹೊಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಬೆನ್ನಿನ ಮೇಲೆ ಬರುವಂತೆ ಸಮಾನಾಂತರದ ಅಗಲವಾದ ಎರಡು ಗೆರೆಗಳನ್ನು ಎಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಗೇಂಟಿ' [16] ಎಳೆಯುವುದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ತಲೆಗೆ ಬಿಳಿಯ ಮುಂಡಾಸು ಸುತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಸೊಂಟದಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಬಿಳಿಯ ವಸ್ತ್ರ, ಕೈ ಮತ್ತು ಕಾಲುಗಳಿಗೆ 'ಜೇಡಿ'ಯ ದಂಡೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ನೆಕ್ಕಿ ಸೊಪ್ಪಿನ ಸೂಡಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತಿಬ್ಬರದು ಮಾಮೂಲಿ ಉಡುಪು, ತಲೆಗೆ ಮುಂಡಾಸು. ಬಲದ ಕೈಯಲ್ಲಿ 'ಗಂಟೆ'ಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಾಮ ಸಂಚಾರದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ತಂಡದ ಸದಸ್ಯರು 'ಶುದ್ಧ'ದಲ್ಲಿರ ಬೇಕು. ಕರ್ಂಗೋಲು ಹಾಡಿನ ಮೊದಲ ಸೊಲ್ಲು ಹೇಳಿ 'ಪೊಲಿ ಲೆತ್ತೊಂದು ಬತ್ತೊ' ('ಪೋಲಿ'ಯನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದೇವೆ) ಎಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಮನೆಯವರು ಬಾಗಿಲು ತೆಗೆದು ದೀಪ ಉರಿಸಿ ಜಗಲಿಯಲ್ಲಿ ತಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. 'ಕರ್ಂಗೋಲು ನಲಿಪುಲೆ' – ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುಣಿಯಿರಿ ಎಂದು ಮನೆಯವರು ಸೂಚನೆ ಕೊಟ್ಟಮೇಲೆ ಇಬ್ಬರ ಹಾಡು ಮತ್ತು ಮತ್ತಿಬ್ಬರ ಕುಣಿತ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡಿನ ಪ್ರತಿ ಸೊಲ್ಲನ್ನು ಆವರ್ತನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವ ಮೊದಲು ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೊಮ್ಮೆ ಗಂಟೆಯ ಸದ್ದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಡುವ ಇಬ್ಬರು ಅಂಗಳದ ಒಂದು ಬದಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುಣಿಯುವವರು ಹಾಡುವವರಿಗಿಂತ ಮುಂದೆ ಸಾಲಾಗಿ ನಿಂತು ಅಲ್ಲಿಂದ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಕ್ಕೇ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಟ್ಟು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಇದೇ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಷ್ಟೇ ಕುಣಿತ. ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಟ್ಟು ಮೊಣಕಾಲನ್ನು ತುಸು ಬಗ್ಗಿಸು ವುದು, ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿರುವ ನೆಕ್ಕಿ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಎತ್ತಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ತಲೆಯ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಸವರುವಂತೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಕುಣಿತದ ನಡುವೆ

ಎರಡು ಮೂರು ಬಾರಿ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಅಟ್ಟಹಾಸವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ತಿರುಗಿ ದಿಕ್ಕು ಬದಲಾಯಿಸಿ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕಿ ಕುಣಿಯುವುದು – ಇವಿಷ್ಟು ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳು. ಗಂಟೆಯ ತಾಳ ಗತಿಗೆ ಸುಶ್ರಾವ್ಯವಾಗಿ ಇಬ್ಬರು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಿದ್ದರೆ ಕುಣಿತ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಕುಣಿತಕ್ಕೂ ಹಾಡಿಗೂ ವಸ್ತುವಿನಾಲ್ಲಾಗಲೀ, ಭಾವಾಭಿನಯದಲ್ಲಾಗಲೀ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಡು ಮತ್ತು ಕುಣಿತದ ಮುಕ್ತಾಯದಲ್ಲಿ ತಂಡದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥ 'ಪೊಲಿ ಲೆತೊಂದ್ ಬತ್ತ್ ಇಲ್ಲ್ ಇಂಜಾಯೊ' (ಪೊಲಿ ಕರೆದು ತಂದು ಮನೆ ತುಂಬಿಸಿದೆವು) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ರಾತ್ರಿಯ ಸಂಚಾರ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಕರ್ಂಗೋಲು ತಂಡವು ಒಂದು ಕಾಸರಕನ ಬುಡದ ಬಳಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬಣ್ಣ ತೆಗೆದು, ವೇಷ ಕಳಚುವ ವಿಧಿಯು ಈ ಮರದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬಣ್ಣ ತೆಗೆದು, ವೇಷ ಕಳಚಿ, ಕಾಸರಕನ ಮರದಿಂದ ಏಳು ಎಲೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಸಾಲಾಗಿ ಇಟ್ಟು ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಡಿ ಅಕ್ಕಿ ಹಾಕಿ ಕೈ ಮುಗಿಯುತ್ತಾರೆ. ನೆಕ್ಕಿ ಸೊಪ್ಪಿನ ಸೂಡಿಯನ್ನು ಅದೇ ಕಾಸರಕನ ಮರದ ಬುಡದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆಮೇಲೆ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ, ಉಪಾಹಾರ ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ, ಊಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮೂರು ರಾತ್ರಿ ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುಣಿತ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಸಾಮೂಹಿಕ ಭೋಜನ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾದ ವಿತರಣೆ : ಕಾಣದ ಮತ್ತು ಕಾಟದ ಹೆಸರಿನ ಕುಲದೈವಗಳಿಗೆ, 'ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುಣಿತ'ದ ತಿರುಗಾಟ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಿನದಂದು ಎಡೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ವಿಧಿಯನ್ನು ಕರ್ಂಗೋಲು ಪರ್ವದ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲು ಆದಿತ್ಯವಾರ ಅಥವಾ ಮಂಗಳವಾರ ಶುಭವೆಂದು ಜನಪದರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರದರ್ಶನದ ವೇಳೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಭತ್ತ, ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಬಂಡವಾಳವನ್ನಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅವಲಕ್ಕಿ, ಬೆಲ್ಲ, ಅಕ್ಕಿ, ಕೋಳಿ, ಬಾಳೆಹಣ್ಣು, ಶೇಂದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಖರೀದಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾತ್ರಿಯ ವೇಳೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ 'ಮುಂಡೇವು'[17] ಜಾತಿಯ ಹೊಸ ಚಾಪೆಯ ಮೇಲೆ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಹದಿನಾರು ಎಡೆಗಳನ್ನು ಬಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹದಿನಾರರಲ್ಲಿ ಐದು ಎಡೆ ಕಡುಬು, ಕೋಳಿ ಪದಾರ್ಥ; ಹನ್ನೊಂದು ಎಡೆ ಬೆಲ್ಲದ ಅವಲಕ್ಕಿ, ಹಣ್ಣು, ಕಲಸಿದವಲಕ್ಕಿಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದೊಂದು ರಾಶಿ. ಗ್ರಾಮ ದೊಳಗಿನ ಇತರ ಜಾತಿಯವರು ಈ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವಲಕ್ಕಿ, ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಪತಿಯ ದೇಣಿಗೆಯಾಗಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುಣಿತದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಪ್ರದರ್ಶನವಿರುತ್ತದೆ. ಜೇಡಿಯ ಏಳೇಳು ವರ್ತುಲ ಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ನೆಕ್ಕಿ ಸೊಪ್ಪು ಹಿಡಿದು ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಸಾದ ವಿತರಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಕಾಣದ ಕಾಟದ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ : ಕರ್ಂಗೋಲು ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣದ ಮತ್ತು ಕಾಟದ – ಈ ಇಬ್ಬರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇವರ ಕುರಿತಂತೆ ವಕ್ತೃಗಳು

ನೀಡಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ :

ಕಾಣದ ಮತ್ತು ಕಾಟದ ಇವರು 'ಮಾಯಕ' ಹೊಂದಿದ ವೀರರು. ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಯೋಧರು. ಇವರನ್ನು 'ಮನ್ಸೆರೆ ದೈವೊಳು' (ಮನ್ಸರ ದೈವಗಳು) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಾಣದ ಮತ್ತು ಕಾಟದ ಸತ್ತು 'ದೈವತ್ವ'ವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೈವಗಳಿಗೆ ನೇಮ ರೂಪದ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಲಿಕೆಯವರು ಈ ದೈವಗಳಿಗೆ ನೇಮವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಬೈದ್ಯೆರ್ (ಬಿಲ್ಲವ) ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ ರಿದ್ದಂತೆ, ಮೇರ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಮುದ್ದ ಕಳಲರಿದ್ದರೆ, ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಕಾಣದ ಮತ್ತು ಕಾಟದ ಇವರು ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಣದ ಮತ್ತು ಕಾಟದ ಇವರು ಅಣ್ಣ–ತಮ್ಮಂದಿರು. ಕಾಣದ ಮತ್ತು ಕಾಟದ 'ಮಾಯಕ' ಹೊಂದಿದ ಸಂದರ್ಭ ಹೀಗಿದೆ : ಒಂದು ದಿನ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ, ಮುದ್ದ ಕಳಲ ಮತ್ತು ಕಾಣದ ಕಾಟದ – ಈ ಆರು ಮಂದಿ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಬೇಟೆಯಾಡಲು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋದರು. ಬೇಟೆಯಾಡುವ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಬಾಯಾರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಸುಬಂಡೆಯನ್ನು ಒಡೆದು ನೀರು ಕುಡಿಯುವ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಸುಬಂಡೆಗೆ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು 'ಸುರಿಯ' (ಖಡ್ಗ) ಹಾಕಲು ಬಂಡೆ ಒಡೆಯದೆ ಕತ್ತಿಯೇ ಮೊಂಡಾಗುತ್ತದೆ. ಮುದ್ದ ಕಳಲ ಇವರು ಬಿಲ್ಲಿನಿಂದ ಬಾಣ ಹೊಡಿದರೂ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಕಾಣದ ಕಾಟದ ಇವರು ತಾವು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದ 'ಅಲ್‌ಂಬುಡ' [18] ಗಿಡದ ದಂಟನ್ನು ಬಂಡೆಗೆ ಹಾಕಲು ಬಂಡೆ ಭಾಗವಾಗಿ ನೀರು ಚಿಮ್ಮಿತು! ಆಗ ಇತರರು 'ಮನ್ಸೆರ್ ದೆತ್ತಿ ನೀರ್ ಪರಾಯೊ' (ಮನ್ಸರು ತೆಗೆದ ನೀರು ಕುಡಿಯೆವು) ಎಂದು ಅವಮಾನದಿಂದ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆರು ಮಂದಿಗಳೊಳಗೆ ಜಗಳ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ಪರ ಹೊಡೆದಾಡಿಕೊಂಡು ಆರು ಮಂದಿಯೂ ಸಾವನ್ನಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಸತ್ತ ಕಾಣದ ಮತ್ತು ಕಾಟದ ಈ ವೀರರು ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗದ ಕಾರಣಿಕ ಪುರುಷರಾದರು.

ಪೂರಕವಾಗುವ ಇತರ ಮಾಹಿತಿಗಳು : ಕರ್‌ಂಗೋಲು ಕುಣಿತದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವೇಷಧಾರಿಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧದಿಂದ, ಗೌರವದಿಂದ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಿರುಗಾಟ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಸೂತಕ'ದ ಹೆಂಗಸರು (ಮುಟ್ಟಾದವರು, ಬಾಣಂತಿಯರು) ಎದುರಿಗಿದ್ದು ನೋಡಬಾರದು. ನೋಡಿದರೆ 'ಕರ್‌ಂಗೋಲು ಮಕ್ಕಳು' (ಕರ್‌ಂಗೋಲು ಜೇರ್ಲು) ಸ್ಮೃತಿ ತಪ್ಪಿ ನೆಲಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಕರ್‌ಂಗೋಲು ವೇಷಧಾರಿಗಳು ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯುವ ನೆಕ್ಕಿ ಸೊಪ್ಪು ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ತೌಳವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗದ್ದೆಗೆ ಬಿತ್ತುವ ಭತ್ತಕ್ಕೆ ಸೆಗಣಿ ಬೆರಸಿ ಮೊಳಕೆ ಬರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆಕ್ಕಿ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಬಿತ್ತನೆಯ ಬೀಜದ ಮೇಲೆ ಮುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಔಷಧಿಯ ಗುಣವುಳ್ಳ ನೆಕ್ಕಿ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ನುಸಿಗಾಗಿ ಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತೂಗಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಯಿಲೆಯಿಂದ ಬಳಲುವ ರೋಗಿಗಳಿಗೆ 'ಸೊಪ್ಪು ಹಾಕುವ' ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಿಯನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವಾಗ ನೆಕ್ಕಿ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕರ್‌ಂಗೋಲು ವೇಷಧಾರಿಗಳ ಕೈಯಿಂದ ತೆಂಗಿನ ಮರಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಂಬಿಗೆ ನೀರು ಹಾಕಿಸಿ ನೆಕ್ಕಿ ಸೊಪ್ಪಿನಿಂದ ಸವರುವಂತೆ ಮಾಡಿದರೆ ಬಂಜೆ ತೆಂಗು ಫಲ ಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಕರ್ಂಗೋಲು ವೇಷ ಹಾಕಿ ಕುಣಿಯುವವರು ಅಣ್ಣ–ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದವರೇ ಆಗಬೇಕು. ಮಾವ–ಅಳಿಯ, ತಂದೆ–ಮಗ, ಭಾವ–ಮೈದುನ – ಈ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದವರು ಕರ್ಂಗೋಲು ವೇಷ ಹಾಕಿ ಕುಣಿಯಬಾರದು.

ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗದವರು ತಮ್ಮನ್ನು 'ಮೂಲೊದಕ್ಲು' (ಮೂಲದವರು, ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳು, aboriginals) ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೂ ಬೇಸಾಯಕ್ಕೂ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬೇಸಾಯದಲ್ಲಿ ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕಂಬಳ, ಬೇಟೆ, ಆರಾಧನೆ, ಮದುವೆ, ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗದವರು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮನೆ ತುಂಬಿಸುವ, ಕಣಜ ತುಂಬಿಸುವ, ಭತ್ತದ ತೆನೆಯನ್ನು ತರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸಗಳಿದ್ದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಭತ್ತದ ತೆನೆ ತಂದು ಮನೆ ತುಂಬಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಕೆಲಸದಾಳುವಾದ ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ಗದ್ದೆಗೆ ಹೋಗಿ ತೆನೆಯನ್ನು ತಂದು ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ (ತುಳಸಿ ಕಟ್ಟೆಯಿದ್ದರೆ ಅದರ ಬಳಿ) ಇಡಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮತ್ತೆ ಮನೆಯ ಯಜಮಾನನು ತೆನೆಯನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ, ಮನೆಯೊಳಗೆ ತಂದು ಮನೆ ತುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಕರ್ಂಗೋಲು 'ಪಠ್ಯ' ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ : ೧. ಕರ್ಂಗೋಲು ಹಾಡು. ೨. ಕರ್ಂಗೋಲು ಪ್ರದರ್ಶನದ ವಿವರಗಳು. ೩. ಸಾಮೂಹಿಕ ಭೋಜನ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾದ ವಿತರಣೆ. ೪. ಕಾಣದ ಕಾಟದ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ. ೫. ಪೂರಕವಾಗುವ ಇತರ ಮಾಹಿತಿಗಳು – ಕರ್ಂಗೋಲು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಕುರಿತಂತೆ ಮೇಲಿನ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ 'ಮಾಹಿತಿ ಶರೀರ'ವನ್ನು ನಾನು 'ಕರ್ಂಗೋಲು ಪಠ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇನೆ. ಅಂದರೆ 'ಕರ್ಂಗೋಲು' ಪ್ರದರ್ಶನದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ, ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ, ವೇಷ ಭೂಷಣಗಳಲ್ಲಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ, ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಯಲ್ಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಖಂಡತೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಅರ್ಥವು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹುದುಗಿರದೇ ಪ್ರದರ್ಶನ ಆಚೆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬಲವಾಗಿವೆ. ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದರ ರಾಚನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ತತ್ತ್ವ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌಗೋಳಿಕ ವಿಧಾನ, ಕಂಠಸ್ಥ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳ ತತ್ತ್ವ, ಸಂದರ್ಭ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸರಳ ರೂಪದ ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರ ಬದಲಾಗಿ, ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನವು ಒಳಗೊಂಡಿರಬಹುದಾದ ಅರ್ಥದ ಅನೇಕ ಮುಖಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದು ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಾಪಕ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಬೃಹತ್ ಶರೀರವನ್ನು 'ಪಠ್ಯ' ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪ್ರದರ್ಶನದ ಒಂದು ಅರ್ಥದ ಬದಲಾಗಿ 'ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳ' ಅನಾವರಣ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುಣಿತದ 'ಅರ್ಥಗಳು' ಯಾವುವು?

೧. ಕರಿಯ ಕೋಲು ಕರ್ಂಗೋಲು ಅಥವಾ ಕರ್ಂಕೋಲು, ಕರಂಗೋಲು : ಕಲಾವಿದರು ಹಿಡಿಯುವ ಕೋಲು ಕರಿಯದಾದುದರಿಂದ ಕರ್ಂಗೋಲು ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯುವ ಕೋಲು ಕರ್ಂಗೋಲು ಆಗಿರಬಹುದು. ಕರ್ಂಗೋಲು ಪದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯ ಈ ವಾದ ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಗೆ 'ಪತ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಸಮರ್ಥನೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಹಾಡಿನ 'ಕರ್ಂಗೋಲು ಹುಟ್ಟದ' ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು 'ಕರಿಯಕೋಲು' ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿ ಈ ಕೋಲಿನ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಹುಟ್ಟು, ಅದನ್ನು ತರುವಲ್ಲಿನ ಅಲೌಕಿಕತೆ, ಕರಿಯ ಕೋಲನ್ನು ತರಲು ಮುಂಗಾರ ಮಾನಿಗ ಮತ್ತು ಕಾಂತಾರ ಕರಿಯ ಕುರೊವು ಇವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹಾಡಿನ ಪ್ರಾರಂಭದ ಭಾಗದಿಂದ ಹೊರಡಿಸಬಹುದು. ಹಾಡಿನ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೃಷಿಯ ವಿವರಗಳಿಗೂ, ಈ ಕರಿಯ ಕೋಲಿಗೂ ಇರಬಹುದಾದ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೋಲೊಂದರ (ಅಲ್ಂಬುಡದ ದಂಟು) ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಬರುವುದು : ಕಾಣದ ಮತ್ತು ಕಾಟದ ಈ ಯೋಧರು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗಿದ್ದಾಗ ಬಂಡೆ ಒಡೆದು ನೀರು ಬರಿಸುಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ.– ಆ ಕೋಲನ್ನು 'ಕರಿಯಕೋಲು' ಎಂದು ಕರೆಯು ವುದು ಹೇಗೆ? ಮತ್ತು ಕುಣಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಊರುಗೋಲಿನ ಬಳಕೆ ಮನ್ಸರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. "ತಾವು (ಹಾಡುವವರು) ಒಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ 'ದಂಟೆ' ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವುದುಂಟು. ಅದು ರಾತ್ರಿ ಮನೆಮನೆಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ನಾಯಿಗಳನ್ನು ಓಡಿಸಲಷ್ಟೆ. ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ವಿಲ್ಲ.'' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಕ್ತೃಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕರಿಯಕೋಲು ಮತ್ತು ಕೈಕೋಲು ಈ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅವರಿಗೆ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೂ ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುಣಿತಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ಪತ್ಯ'ದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ 'ಕಾರಣಿಕದ ಕೋಲು' ಕರ್ಂಗೋಲು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವ ಮನಸ್ಸಾಗುತ್ತದೆ.

೨. ಕರುಂಗೋಲು ಎಂಬುದು ಒಂದು ವಿಧದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಧಾನ್ಯ ತಳಿ : ತುಳು ನಾಡಿನ ಬೇಸಾಯಗಾರರನ್ನು ಮತ್ತು ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುಣಿತದ ವಕ್ತೃಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿ 'ಕರುಂಗೋಲು' ಎಂಬುದು ಒಂದು 'ವಿಶಿಷ್ಟ ಧಾನ್ಯದ ತಳಿ'ಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅವರೆಲ್ಲ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜ, ಕುಣಿತವು ಕೃಷಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿ ಹಾಡು ಬೇಸಾಯದ ವಿವರಗಳನ್ನೇ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪೊಲಿ', 'ಪೊಲ್ಸು' ಅಂದರೆ ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ತರುವ, ತೆನೆಯನ್ನು ತಂದು ಮನೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಈ ಕುಣಿತವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ರೀತಿಯು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ 'ತೆನೆ'ಯು 'ಅದೃಷ್ಟ' ತನ್ನ 'ಸಮೃದ್ಧಿ'ಯ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ಕರೆ ತಂದೆವು, ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆಗೆ ಯಿರಿ, ದೀಪ ಉರಿಸಿರಿ' ಎಂದು ತಂಡ ಹೇಳುವುದು, ಸಂಭಾವನೆಯಾಗಿ ಭತ್ತವನ್ನು ತಂಡಕ್ಕೆ ನೀಡುವುದು, ಪತ್ಯದ ಹಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಕರ್ಂಗೋಲು ಮಕ್ಕಳು', 'ಕರ್ಂಗೋಲು ನಲಿಕೆ' ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುವುದು – ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ 'ಕರ್ಂಗೋಲು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತಳಿ, ಅದೃಷ್ಟ ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ 'ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ತಂದು ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು

ತುಂಬಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸೂಚಕ' ಅರ್ಥವಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ಕರ್ಂಗೋಲು ಮತ್ತು 'ಕೊಂಗುರ್' ಎಂಬ ಪಕ್ಷಿ ಸಂಬಂಧೀ ಅರ್ಥ : ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲಾ ಜಾನಪದ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಚರ್ಚೆಯ ವೇಳೆ, ಶ್ರೀ ಏರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವ ಅವರು ಈ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು 'ಕೊಂಗುರ್' ಪಕ್ಷಿಯ ಬಣ್ಣಕ್ಕೂ, ಕರ್ಂಗೋಲು ವೇಷಧಾರಿಗಳ ಬಣ್ಣಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಪಠ್ಯದ ಯಾವತ್ತೂ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಲೀ, ಮಾಹಿತಿಯಾಗಲೀ ಇಲ್ಲದ 'ಕಾಲ್ಪನಿಕ' ಅರ್ಥವಿದು.

೪. ಈಗ, 'ಕರ್ಂಗೋಲು ಪಠ್ಯ'ದ ವಿಕೇಂದ್ರಿತ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ (Decentralised meanings) ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ.

ಕರ್ಂಗೋಲು ಹಾಡು, ಪ್ರದರ್ಶನ, ಆರಾಧನೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆ, ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ, ಜನಾಂಗೀಯ ವಿವರಗಳು, ಮಾಲಿಕ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು – ಈ ಅಂಶಗಳು 'ಕರ್ಂಗೋಲು' ಕುಣಿತವನ್ನು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಉತ್ಪನ್ನ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮಾದಿರ ನಲಿಕೆ, ಚೆನ್ನು ನಲಿಕೆ, ಕೊರಗ ತನಿಯ ಕುಣಿತ, ಆಟಕಳೆಂಜ ಇಂತಹ ಕುಣಿತ ಪ್ರಕಾರಳಿದ್ದು ಇವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಕರ್ಂಗೋಲು ಕೂಡ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದು 'ಕರ್ಂಗೋಲು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು 'ಕಾರಣಿಕದ ಜೇರ್ಲು' (ಕಾರ್ನಿಕದ ಜೇರ್ಲು) ಎಂದು ವಿಭಜಿಸಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. (ಜೇರ್ಲು = ಮಕ್ಕಳು) ಕಾಣದ ಮತ್ತು ಕಾಟದ ಇವರೇ ಈ ಕಾರಣಿಕದ ಮಕ್ಕಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಣದ ಕಾಟದ ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪುರುಷರ ಅಲೌಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಯು ಇಡಿಯ ಪಠ್ಯದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅನುರಣಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಂಗಾರ ಮಾನಿಗ ಮತ್ತು ಕರಿಯ ಕುರೊವು ದಂಪತಿಗಳ ಮಕ್ಕಳು (ಅವಳಿ?) ಈ ಕಾಣದ ಕಾಟದ ಆಗಿದ್ದರೆ 'ಕರಿಯ ಕುರೊವು ಜೇರ್ಲು' ಈ 'ಕರ್ಂಗೋಲು ಜೇರ್ಲು' ಆಗಿರಬಹುದು. ವೇಷಭೂಷಣ, ಆರಾಧನೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಇಬ್ಬರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗದ ಆರಾಧನಾ ಪುರುಷರು. ಆಟಕಳೆಂಜನಿಗಿರುವಂತೆ ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಕಳೆಯುವ, ಅದೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ತರುವ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಗುಣ ಈ 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ಗಳಿಗಿವೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಭೂ ಒಡೆತನ ಹೊಂದಿದ್ದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಾಗಿ ಈ ಸಾಹಸಿಗಳು ದುಡಿದಿರಬಹುದು. ನಿಗೂಢ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಮಾಯಕ' ಹೊಂದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರಾಗಿ ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗದ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ದಾಟಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದಿರುವ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕರ್ಂಗೋಲು ವೇಷ ಮತ್ತು ಕುಣಿತಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವೀರರ 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ಗಳು ಮರುಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಕರ್ಂಗೋಲಿನಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು, ಲೌಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕತೆಯನ್ನು, ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶವನ್ನು, ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಾವನ್ನು – ಹೀಗೆ ವಿರೋಧ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇದೆ. ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುಣಿತದ ಹಿಂದಿರುವ 'ಪುರಾಣ' (Myth) ಹೀಗೆ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ.

ಕರ್‌ಂಗೋಲು ಹಾಡಿನ ವರ್ಣನೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿರೋಧ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಬೆಸುಗೆ ಇದೆ. ಅವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹಾಡಿನ ಪ್ರಾರಂಭದ ಗೆರೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾಣದ ಕಾಟದ ಈ ವೀರರ ಸಾಹಸ ಮತ್ತು ಕಾರಣಿಕ ಗುಣಗಳು ಅಮೂರ್ತವಾದ 'ಅದೃಷ್ಟ'ವನ್ನು ಮನೆಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. "ಕರ್‌ಂಗೋಲು ಮಕ್ಕಳು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಬಾಗಿಲು ತೆಗೆಯಿರಿ. ಒಡೆಯ, ಒಡತಿ, ಮಗು ಎಲ್ಲರೂ ನಿದ್ದೆಯಿಂದ ಎದ್ದು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಿರಿ......." ಅಂದರೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ನೀಡುವ ತಂಡವು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ, ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ಮುಂದೆ "ಒಡೆಯನ ಸಾಧನೆಗಳು, ಕಾಣದ ಮತ್ತು ಕಾಟದ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಒಡೆಯನ ಸವಾಲನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಬೇಸಾಯದ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗವುದು......" ಇಂತಹ ವಿವರಗಳು ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಬೇಸಾಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು, ತಾಂತ್ರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ, ಹಾಡು, ಮಾಲಿಕನ ಮಾಳಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ಭತ್ತದ ರಾಶಿಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ಕರ್‌ಂಗೋಲಿನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಗೆರಸೆ ತುಂಬ ಕೊಡಬೇಕು. ಒಡೆಯ ಒಡತಿ ಗುಣುಗುಣು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ" ಅಂದರೆ ಒಡೆಯ ಒಡತಿಯ ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಉತ್ಕಟ ಯಾಚನೆ – ಹೀಗೆ ಬೇಡಿಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆ – ಈ ದ್ವಂದ್ವದ ಘರ್ಷಣೆಯ ಧ್ವನಿ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಕರ್‌ಂಗೋಲು ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅಲೌಕಿಕ ವೀರರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೆಂಬುದು ಪ್ರದರ್ಶನ ವಿವರಗಳಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಗೇಂಟಿ' ಹಾಕುವ, ಜೇಡಿ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ವರ್ತುಲಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ, ಕೈಕಾಲುಗಳಿಗೆ ಜೇಡಿಯ 'ದಂಡೆ' ಬರೆಯುವ, ಗಂಟೆ ನುಡಿಸುವ ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳು ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ.

ಈ 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ಗಳ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು ವೇಷ ಕಳಚುವ ಸ್ಥಳ, ಅಂದರೆ ಕಾಸರಕನ ಮರದ ಬುಡ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳಿಂದ. ಮನೆಮನೆಯೊಳಗೆ ಸಂಚರಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಅನಿಷ್ಟ ರೋಗರುಜಿನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೈಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕಾಸರಕನ ಮರದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಆಶಯ ಹಾಕುವುದರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿಸರ್ಜನೆಗೆ ಕಾಸರಕನ ಮರ ಸೂಕ್ತ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಜನಪದರಲ್ಲಿದೆ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಭೋಜನ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾದ ವಿತರಣೆ – ಈ ಆಚರಣೆಯು ಪಿತೃಪೂಜೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿತವಾಗಿರುವ ಕಾಣದ ಮತ್ತು ಕಾಟದ ಇವರು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಕಾಣದ ಕಾಟದ ಕುರಿತಂತೆ ಆ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಐತಿಹ್ಯವೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪೂರಕ ಮಾಹಿತಿಗಳೆಂದು ನಾನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಗಳು ಮೇಲೆ ತಾಳಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಉಪ ಸಂಹಾರ : ಕರ್‌ಂಗೋಲು ಕುಣಿತದ ಪ್ರದರ್ಶನದ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮತ್ತು ಪೂರಕ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ಕಲೆಹಾಕಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ವಿಧಾನ

ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಗಳ ಹಲವು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಕುಣಿತದ ಕೇಂದ್ರೀಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶ ಎಂದರೆ ವಿಕೇಂದ್ರಿತ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಅದು ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳ ಅನಾವರಣದ ಕಡೆಗೆ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಒತ್ತನ್ನು ಹಾಕಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುಣಿತದ ಅರ್ಥಗಳು :

೧. ಅಲೌಕಿಕ ವೀರರ ಆರಾಧನೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

೨. ಅನಿಷ್ಟವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಯೋಧರಿಗೆ ಇದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಕುಣಿತದ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ವಾರ್ಷಿಕವಾಗಿ ಆವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಈ ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುಣಿತವು, ಜಾತ್ಯಾಧರಿತ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ.

೪. ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ಗಳನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿ, ಸಂಘರ್ಷ, ಕೊಲೆ, ಶೋಷಣೆ, ಬಡತನಗಳನ್ನು ಉದಾತ್ತೀಕರಿಸುವ ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗದ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

೫. ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಾಂಗಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಕುಣಿತಗಳನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೬. ಹಾಡಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಮ್ಯ ಕಥನಗುಣ, ಕುಣಿತ, ವೇಷಭೂಷಣ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಅಲೌಕಿಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಕರ್ಂಗೋಲು ಹಾಡು, ಕುಣಿತ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಉಜಿರೆ ಗ್ರಾಮದ ಪೆರ್ಲ ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗದವರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗದವರು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಕರ್ಂಗೋಲು ಕುಣಿತವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ೧೯೮೫, ೧೯೮೬, ೧೯೮೯ – ಈ ಇಸವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಿ ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗದ ಬಾಬು, ಸಾಂತಪ್ಪ, ಬಾಬು ಮತ್ತು ಸೀನ ಎಂಬ ನಾಲ್ವರು ವಕ್ತೃಗಳಿಂದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ತಾವು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಈ ಕುಣಿತದ ಹಾಡು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಅವರು ಸ್ವತಃ ನೀಡುವ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಸಂದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲಕ, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೇ ಅರ್ಥೈಸಿರುವ ರೀತಿಗಳನ್ನು ಕಲಾವಿದರ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸಿ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೨. ತುಳುವರು ಆಚರಿಸುವ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವೇರಿ ಸಂಕ್ರಮಣವು ಒಂದು.

ಹೊಸ ಭತ್ತವನ್ನು ಮುಡಿಕಟ್ಟಿ ಮನೆಯ ಅಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆ ದಿನ ವಿಶೇಷವಾದ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಸು ಬೆಳಕಿನ ಮುಂಜಾನೆ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮನೆಯ ಮುಖಸ್ಥನು (ರೈತ) ಏರುದನಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಆಮಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ : "ಆ ಜಾಲ ಪೊಲಿ ಈ ಜಾಲ ಪೊಲಿ ಪಂಚ ಪಾಡವರ ಪೊಲಿ ಎನ್ನ ಜಾಲ್‌ಗೇ ಬತ್ತ್ ಬೂರಡ್" (ಆ ಅಂಗಳದ ಪೊಲಿ ಈ ಅಂಗಳದ ಪೊಲಿ ಪಂಚ ಪಾಂಡವರ ಪೊಲಿ ನನ್ನ ಅಂಗಳಕ್ಕೇ ಬಂದು ಬೀಳಲಿ) ಮೂರುಬಾರಿ ಅಥವಾ ಐದುಬಾರಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಬಾರಿಯೂ ಭತ್ತದ (ಬೈಹುಲ್ಲಿನ) ಸೂಡಿಯನ್ನು ನೆಲಕ್ಕೆ ಬಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ಮನೆಯೊಳಗೆ ತಂದು ತುಂಬುವ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ 'ಕೀಟ'ವನ್ನು ಕೂಡ 'ಪೊಲಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೊಸ ಭತ್ತದ ಕೊಯಿಲು ಮತ್ತು ಕಣಜ ತುಂಬುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಭತ್ತದ ರಾಶಿಯ ಮೇಲೆ ಈ 'ಪೊಲಿ' (ಕೀಟ) ಹಾರಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. 'ಪೊಲಿ ಪೊಲಿ' ಎಂಬ ಒಂದು ಬಳ್ಳಿಯೂ ಇದೆ.

೩. 'ಮಾದೆರು' – ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಬಳ್ಳಿ. ಸೊಪ್ಪು, ಹುಲ್ಲು ಇತ್ಯಾದಿ ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ, ಬುಟ್ಟಿಯನ್ನು ಹೆಣೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಬಳ್ಳಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಗರು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

೪. ಕೊಟ್ಟೆ ಮುಳ್ಳಿನ ಮರದ ಹಣ್ಣನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಕಜ್ಜಿಗೆ ಔಷಧವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

೫. ಸೂರಿಮುಳ್ಳಿನ ಹಣ್ಣನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಚಿಗುರಿನ ರಸವನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಔಷಧವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

೬. ಈಂಬುಳ ಮುಳ್ಳಿನ ಚಿಗುರು – ಸೊಪ್ಪಿನಿಂದ ಚಟ್ನಿಯನ್ನು ತಯಾರಿಸುತ್ತಾರೆ.

೭. 'ಇಟ್ಟೆಯ' ಗಿಡ ಹೂ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮನೆ ತುಂಬಿಸುವಾಗ ಭತ್ತದ ತೆನೆಯ ಜೊತೆ ಈ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ.

೮. ಕೋಟಿ – ಚೆನ್ನಯರನ್ನು 'ಬೈದ್ಯೆರ್' ಎಂದು ತುಳುವರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

೯. ಪದೊಳಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎತ್ತರವಾದ ದಿನ್ನೆ, ದಾಸ್ತಾನು ಇಡುವ ಜಾಗ ಭೂತಕ್ಕೆ ಆಹಾರ ಬಡಿಸಿಡುವ ಕೊಠಡಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಪದೊಳಿ = Principal hall of a house.

೧೦. ಗುಂಡಲ = ಕಬ್ಬಿಣದಿಂದ ಮಾಡಿದ ವರ್ತುಲ (ಬಳೆ) ಅದರೊಳಗಿನಿಂದ ಹಗ್ಗವನ್ನು ತುರುಕಿ ನೊಗವನ್ನು ಎತ್ತು ಅಥವಾ ಕೋಣಗಳ ಕೊರಳಿಗೆ ಬಿಗಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

೧೧. ಪಾಪೊರಿ = ಹಳ್ಳದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಹುಳ.

೧೨. ಪಣೊರು = ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಸೀಳುವ ನೇಗಿಲಿನ ಚೂಪಾದ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸುವ ಕಬ್ಬಿಣದ ರಚನೆ.

೧೩. ಅರಣೆ = A greenish kind of lizard which is said to poison by licking, Lacetra inter - punchula (ಕಿಟೆಲ್, ೧೯೬೮)

೧೪. ಕಯಮೆ = ಭತ್ತದ ಒಂದು ವಿಧದ ತಳಿ.

೧೫. 'ಪರುಕತ್ತಿ' (ಪರ್ದತ್ತಿ) = ಚೂಪಾದ ಹಲ್ಲುಗಳಿರುವ ಕತ್ತಿ; ಭತ್ತದ ಕೆಯ್ ಕೊಯ್ಯಲು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

೧೬. ಮಲೆಕುಡಿಯ ಎಂಬ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಹೆಂಗಸರು ಬಟ್ಟೆ ಉಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು 'ಗೇಂಟ ಹಾಕುವುದು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

೧೭. ಮುಂಡುವು (ಮುಂಡೊಲಿ, ಮುಂಡೊವು) = ಗರಿಗಳನ್ನು ಒಣಗಿಸಿ ಚಾಪೆಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. (A kind of wild screw - pine)

೧೮. ಅಲ್ಂಬುಡ = ಔಡಲಬೇರು; ಹರಳು Recinus Communis (Lia); the castor plant.

ಗ್ರಂಥ ಋಣ :

೧. ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ :

೧೯೮೮, ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಲೇಖನ (ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತು, ವಿದ್ಯಾಬೋಧಿನಿ ಪ್ರೌಢಶಾಲೆ, ಬೆಳ್ಳಿ ಹಬ್ಬದ ನೆನಪಿನ ಸಂಚಿಕೆ, ಬಾಳಿಲ. ಪ್ರ. ಸಂ : ಬಿ. ವಿ. ಶಗ್ರಿತ್ತಾಯ) ರಜತೋತ್ಸವ ಸಮಿತಿ, ಬಾಳಿಲ.

೨. ಚನ್ನಬಸಪ್ಪ ಗೊ. ರು., (ಸಂ.)

೧೯೭೭, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩. ಪಾಲ್ತಾಡಿ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಆಚಾರ್

೧೯೮೯, ತುಳುನಾಡ್‌ದ ಜನಪದ ನಲಿಕೆಲು (ತುಳುಲೇಖನ) (ಪನಿಯಾರ ಸಂ. : ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ ಕೆ.) ಅಖಿಲ ಭಾರತ ತುಳು ಸಮ್ಮೇಳನ, ನೆನಪು ಸಂಚಿಕೆ, ತುಳುಕೂಟ, ಮಂಗಳೂರು.

4. ಮರಿಯಪ್ಪ ಭಟ್ಟ ಎಂ., ಶಂಕರ ಕೆದಿಲಾಯ ಎ.

೧೯೬೭ ತುಳು – ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ನಿಘಂಟು, ಮದರಾಸು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ : ಪ್ರಕೃತಿ/ಸಂಸ್ಕೃತಿ (Nature/culture)

ಬಿ. ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ

ಕಾಸರಗೋಡಿನ ಸಹಿತದ ಇಂದಿನ ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯನ್ನು 'ತುಳುನಾಡು' ಎಂಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲಬದ್ಧ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು, ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆಟಿ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ಸಂದರ್ಭ, ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಯ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು, ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ (Nature and Culture)ಗಳ ಸಂಬಂಧದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬಗೆ' (scientific type) ಎಂದು ಒಂದು ವಿಭಾಗವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಆರ್.ಎಸ್.ಬಾಗ್ಸ್ 'ವೈದ್ಯ, ಭವಿಷ್ಯ, ಮಾಟ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಯ ಇತರ ರೂಪಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬಗೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ'ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ವೈದ್ಯವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬಗೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. (ಮೆರಿಯ ಲೇಚ್ ೧೯೭೪ : ೬೯೦)

ಜನಪದರ ಕಾಯಿಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು : ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಪರಂಪರಾನುಗತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಸಾರಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೇ 'ಜನಪದ ವೈದ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. (ಡಾನ್ ಯಾಡರ್ ೧೯೭೨ : ೧೯೨). ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಶರೀರ ರಸಧಾತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ವಿಶ್ವ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಊಹೆಗಳು, ಕಲೆತ ಅಥವಾ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿನ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ ಅಥವಾ ಧರ್ಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಒಂದು ಕ್ಷೇತ್ರವು ಸೂಲಗಿತ್ತಿತನ, ಮುರಿದ ಮೂಳೆಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ವಿವಿಧ

ಬಗೆಗಳ ಅತಿಲೌಕಿಕ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭೂಪ್ರದೇಶದ ನಾರು–ಬೇರು, ಬಳ್ಳಿ–ಸಸ್ಯ ಮತ್ತಿತರ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ರೋಗಗಳ ಕಾರಣದ ಬಗೆಗೆ ಜನಪದ ವೈದ್ಯವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಉದಾ : ದೈವಗಳ ಮುನಿಸು, ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳ ಬಾಧೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ತನ್ನದೇ ಆದ ರೋಗ ಪರೀಕ್ಷಕ ಸಾಧನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಇಂತಹ ಜನಪದ ವೈದ್ಯವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಲಜ್ಞಾನ (Devination) ದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೈವಗಳನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ದೈವಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದು, ಪ್ರತಿಮಾಟವನ್ನು ಮಾಡುವುದು, ತಾಯಿತ ಕಟ್ಟಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಗಿಡ ಮೂಲಿಕೆಗಳಿಂದ ತಯಾರಿಸಿದ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದು – ಇದು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಚಿಕಿತ್ಸಾ ವಿಧಾನ. (Banerji and Jalottaa 1988 : 19,20)

ಒಂದು ಜನವರ್ಗದ (ಬುಡಕಟ್ಟಿನ) ಮತ್ತು ಪರಂಪರಾನುಗತ ವೈದ್ಯರನ್ನು 'ಜನ ಪದ ವೈದ್ಯ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಪಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆ ಯಾಗುವ ಕಚ್ಚಾಮದ್ದುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ (ಸುಲಭವಾಗಿ) ದೊರೆಯುವಂತಹವುಗಳಾ ಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬಹಳ ಸರಳವಾಗಿರು ತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶವು ಅತಿಫಲಕಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. (Koppula Hemadri 1987 : 32)

ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಪರಿಸರ, ಹವಾಮಾನ ಮತ್ತು ಭೌಗೋಳಿಕ ಅಂಶಗಳು ಅಲ್ಲಿಯ ಜನಪದವೈದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದ ಮೇಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡು ತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದ ಆರೋಗ್ಯವು ಸುತ್ತಲಿನ ಹವಾಮಾನ ಹಾಗೂ ಸೇವಿಸುವ ಆಹಾರದ ಜೊತೆಗೆ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ನಾವು ಸೇವಿಸುವ ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ಅಸಮತೋಲನ ಉಂಟಾದಾಗ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿನ ಹವಾಮಾನ ದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಉಂಟಾದಾಗ ರೋಗಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಋತುಮಾನಗಳ ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೇಹವು ರೋಗಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆಗಳು ರೂಪು ತಾಳಿರುವು ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕಾಲಿಕ (ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ) ಮತ್ತು ಕಾಲಬದ್ಧ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಈ ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಜನಪದರ ಆರೋಗ್ಯದ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಸಮುದ್ರ ಕಿನಾರೆಯನ್ನೂ, ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಘಟ್ಟ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವ ತುಳುನಾಡು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಬೇಸಿಗೆ ಮತ್ತು ಮಳೆಯ ಪ್ರಮಾಣ ವಿಪರೀತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹವಾಮಾನದ ಅನುಕೂಲ ಮತ್ತು ಮಣ್ಣಿನ ಗುಣಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸಮೃದ್ಧವಾದ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪದ ಸಸ್ಯ ಸಂಪತ್ತು

ಇಲ್ಲಿದೆ. ಸೌರಮಾನ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಕಾಲಮಾಪನ ಮಾಡುವ ತುಳುವರ ವಾರ್ಷಿಕ ಆವರ್ತನದಲ್ಲಿ ಆಟಿಯು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಇಡಿಯ ವಾರ್ಷಿಕ ಆವರ್ತನದ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಆಟಿಯು ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಲಘಟ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆಟಿಯು ತುಳುವರ ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಕಾರ ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅನಿಷ್ಟದ ತಿಂಗಳಾಗಿದೆ ; ರೋಗರುಜಿನದ ಅಮಂಗಳ ತಿಂಗಳಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ತಿಂಗಳಿನ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನದಂದು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಆಚರಣೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಲೆಮರದ ರಸವನ್ನು ಮದ್ದಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯುವ ಕ್ರಮ ವನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಆಚರಣೆಯು ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆಟಿ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯಂದು ಕತ್ತಲು ಕಳೆದು ಬೆಳಕು ಮೂಡುವ ಮುನ್ನ, ಮನೆಯಿಂದ ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿ ಹೊರಟು ಹಾಲೆ (ಪಾಲೆ) ಮರದ ಬಳಿಗೆ ಬರಬೇಕು. ಮರಕ್ಕೆ ಮೂರು ಸುತ್ತು ಬಂದು ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಕೆತ್ತಿ ಅಥವಾ ಹಲ್ಲಿನಿಂದ ಕಚ್ಚಿ ತೊಗಟೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ತೊಗಟೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ತೊಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮನೆಗೆ ಬರಬೇಕು. ಆಮೇಲೆ ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರು ಅದನ್ನು ಅರೆಯುವ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕಡೆದು ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಳ್ಳುಳ್ಳಿ, ಒಣಮೆಣಸನ್ನು ಗುದ್ದಿ ರಸದ ಜೊತೆಗೆ ಬೆರೆಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಒಂದು ಬೆಣಚು ಕಲ್ಲನ್ನು ಬಿಸಿ ಮಾಡಿ ಆ ರಸಕ್ಕೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನ ಬಳಿಕ ರಸವನ್ನು ಮನೆಮಂದಿ ಬರಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರಸ ಬಹಳ ಕಹಿಯಾದ ಕಾರಣ ರಸದ ಜೊತೆಗೆ ಸಿಹಿಬೆಲ್ಲವನ್ನು ಕೂಡಾ ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ರಸದ ಉಷ್ಣತೆಯನ್ನು ಸಮತೋಲನ ಮಾಡಲು 'ಮೆಂತ್ಯೆಯ ಗಂಜಿ'ಯನ್ನೂ ಉಣ್ಣುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಆಚರಣೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಜನಜಾನಪದ (ಅಧಿಜಾನಪದ : Meta folklore) ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆಟಿ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯಂದು ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಬರಿ ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಹಾಲೆಯ ಮರದ ರಸವನ್ನು ಕುಡಿದರೆ ವರ್ಷದ ಯಾವುದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೋಗಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹುಳಬಾಧೆ ತಪ್ಪುವುದು; ಅಮವಾಸ್ಯೆಯಂದು ರಾತ್ರಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಿಂದ ನಾನಾ ಜಾತಿಯ ಹಕ್ಕಿಗಳು, ಹಾವುಗಳು ಬಂದು ಮರದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆ ದಿನ ಹಲವು ವಿಧದ ಔಷಧದ ಅಂಶಗಳು ಮರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿ ಹೋಗಿ ತೊಗಟೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ತೊಗಟೆಯಲ್ಲಿ ಮದ್ದಿನ ಅಂಶ ಇರುತ್ತದೆ ; ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಕೆತ್ತಿ ಅಥವಾ ಹಲ್ಲಿನಿಂದ ಕಚ್ಚಿ ತೊಗಟೆಯನ್ನು ತೆಗೆಯಬೇಕು ; ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಮದ್ದು ವಿಷವಾಗುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ...........

ಆಟಿ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ಇಡಿಯ ಆಚರಣೆಯು ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಡೆಯು ತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಕೇತಗಳು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ, ಅಪೂರ್ವವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ.

ನಿಸರ್ಗದತ್ತ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ನೈಸರ್ಗಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧೀಕರಿಸದೆ ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ಜನಪದ

ವೈದ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಸಂಗ್ರವಾದ ತಕ್ಷಣವೇ ವೈದ್ಯದ ತಯಾರಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಔಷಧೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕೆಲವೊಂದು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸೇವಿಸುವುದು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತಹ ಗಮನೀಯ ಅಂಶ. ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಲವು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಔಷಧೀಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲವು ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಅಂಶವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜನಪದರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವು ಪವಿತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲ ಕಳೆದಾಗ ಅಥವಾ ಅಕಾಲವಾದಾಗ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಹೊಂದಿದ ವಸ್ತುವು ತನ್ನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಿಗೂಢತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣ. ವೈದ್ಯದ ತಯಾರಿಯ ವಿಧಾನವು ಬಹಿರಂಗವಾದರೆ ವೈದ್ಯವು ಫಲಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಅನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯು ಜನಪದ ವೈದ್ಯವನ್ನು ಗೌಪ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡುಬರಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಗೌಪ್ಯ (ನಿಗೂಢತೆ) ಅನಿವಾರ್ಯವೆನಿಸಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಲು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಗೊಂಡಾಗ ವೈದ್ಯವು ವೈದ್ಯವಾಗದೆ ವಿಷವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ಗುರುತಿಸಿದ ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಸೂತ್ರಗಳು ಆಟಿ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ಕತ್ತಲು, ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿ ಮದ್ದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಕಾಲವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲವು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ನಿಗೂಢತೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಬೇಕು, ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಹಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಿ ಅಥವಾ ಕಚ್ಚಿ ತೊಗಟೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು – ಅನ್ನುವ ವಿಧಿಗಳು ನಿಸರ್ಗದತ್ತ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ನೈಸರ್ಗಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಅನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ಕಾಲವು ಹಾಲೆಮರವನ್ನು ಪಾವಿತ್ರ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಅಂಶಗಳು ಅಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿಂದ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಯ ಹಕ್ಕಿಗಳು ಮತ್ತು ಹಾವುಗಳು ಬಂದು ಮರದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಅನ್ನುವುದು ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿ ಹಾಲೆ ಮರಕ್ಕೆ ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾಲ ಮಾಡುವ ಪರಿವರ್ತನೆ. ಮನುಷ್ಯನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ಬಟ್ಟೆ, ಸಾಧನ) ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ (ಸಂಧಿಕಾಲ : ಕತ್ತಲೆ, ಬೆಳಕು, ಬೆತ್ತಲೆ, ಹಾಲೆಮರ, ಹಲ್ಲು ಅಥವಾ ಕಲ್ಲು, ಹಕ್ಕಿಗಳು, ಹಾವುಗಳು) ಮದ್ದನ್ನು ಫಲಕಾರಿಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ವಿಧಿಗಳು ಸೂತ್ರಬದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆದಾಗ ಮಾತ್ರ ಇದು ಶುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಾದರೆ ಅಶುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಮದ್ದು ಫಲಕಾರಿಯಾಗದು.

– ೨ –

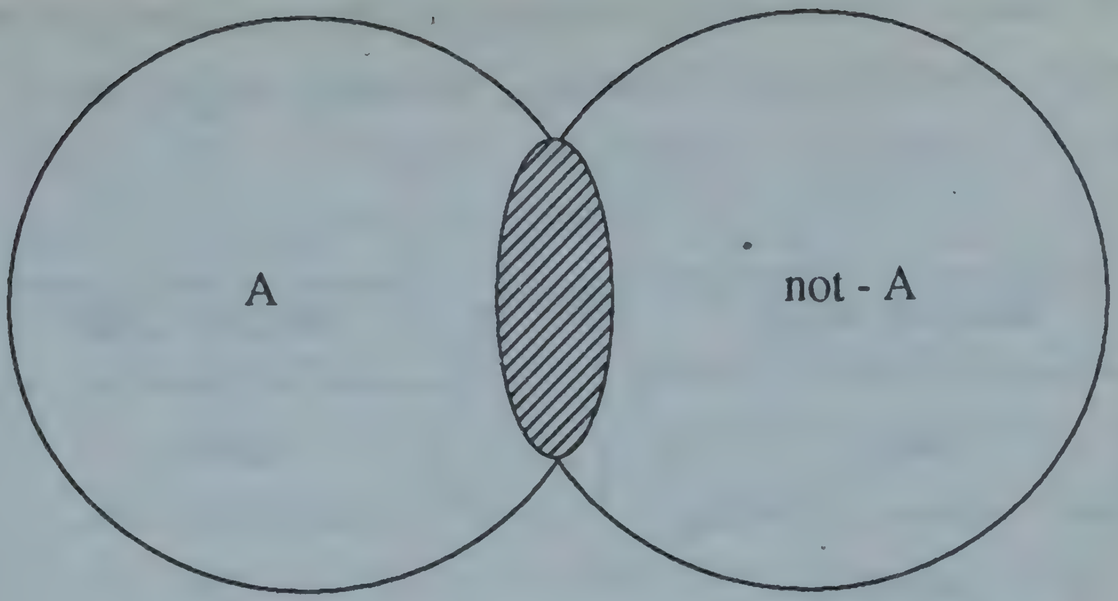
ಜನಪದ ವೈದ್ಯವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪರಿಸರದ ಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ರೀತಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು :

ಕಾಲದ ಬಗೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ಮೇರೆ (ಗಡಿರೇಖೆ)ಗಳು ಕೃತಕವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು

ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡವುಗಳು. ಸಹಜವಾಗಿ ನಿರಂತರನಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುವ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಈ ಮೇರೆಗಳು, ತಡೆಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಮೇರೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅದು ಆತಂಕದ ಮೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮೇರೆಗಳು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಾಗುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾಪನವನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಅವುಗಳನ್ನು ಸೆಕೆಂಡು, ನಿಮಿಷ, ಗಂಟೆ, ದಿನ, ವಾರ, ಪಕ್ಷ, ತಿಂಗಳು, ಋತು, ವರ್ಷ ಇತ್ಯಾದಿ ಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಳೆಯಲು ಗಡಿಯಾರ, ಕ್ಯಾಲೆಂಡರ್ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಕಾಲದ ಎರಡು ಭಾಗಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರಕ್ಕೆ ಅವಧಿ ಅನ್ನುವುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಧಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾಲಾಂತರಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಲಾವಧಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಸಹಜ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾಲಾಂತರಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾಲಮಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ವಾರದಲ್ಲಿ ಸೋಮವಾರದಿಂದ ಶನಿವಾರವರೆಗಿನ (Monday to Saturday) ಅವಧಿ ಭಾನುವಾರವೊಂದರಿಂದ (Sunday) ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. Holiday ಆಗಿರುವ ಭಾನುವಾರದಂದು ಕೆಲಸ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅದು ರಜೆಯ (ಬಿಡುವಿನ) ದಿನ. ಅದೇ ರೀತಿ ದಿನದ 24 ಗಂಟೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಿಸುವ ಅವಧಿಯು ಕಾಲವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯ ಅವಧಿ. ಇದೇ ತತ್ವವು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವಂತಹ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಲ್ಯದಿಂದ ವಯಸ್ಕತನಕ್ಕೆ, ಅವಿವಾಹಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ವೈವಾಹಿತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ, ಬದುಕಿನಿಂದ ಸಾವಿಗೆ, ಕಾಯಿಲೆಯಿಂದ ಆರೋಗ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೀಗೆ ಬದಲಾವಣೆಯು ಒಂದು ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲದ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳದ ಮೇರೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಇರುತ್ತವೆ : ಸಾಮಾನ್ಯ / ಅಸಾಮಾನ್ಯ : : ಕಾಲಬದ್ಧ/ ಕಾಲಾತೀತ : : ಸ್ಪಷ್ಟ ಪ್ರಭೇದಗಳು/ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಪ್ರಭೇದಗಳು : : ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ/ಬದಿಯಲ್ಲಿ : : ಲೌಕಿಕ/ಪವಿತ್ರ. ಸಾಮಾನ್ಯ, ಕಾಲಬದ್ಧ, ಸ್ಪಷ್ಟ, ಕೇಂದ್ರೀಯ, ಲೌಕಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಒಂದು ಮೇರೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರ – ಕಾಲದ ಎರಡು ವಲಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಸೂಚಕಗಳಾಗಿ ಇರುವ ಈ ಮೇರೆಗಳು ಅಸಾಮಾನ್ಯ, ಕಾಲಾತೀತ, ಅಸ್ಪಷ್ಟ, ಬದಿಯ ಮತ್ತು ಪವಿತ್ರ ಸ್ವರೂಪದವು ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಪವಿತ್ರವಾದುದು ಯಾಕಾಗಿ ಅಸಾಮಾನ್ಯ, ಕಾಲಾತೀತ, ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ – ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚಿತ್ರವೊಂದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ತೋರಿಸಬಹುದು. (Edmund Leach 1976)

ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯಕ್ಕೆ ಚಲಿಸುವ ಸಂಕ್ರಮಣ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮೈನೆರೆಯುವುದು, ಮದುವೆ, ಉತ್ತರ ಕ್ರಿಯೆ ಇತ್ಯಾದಿ.

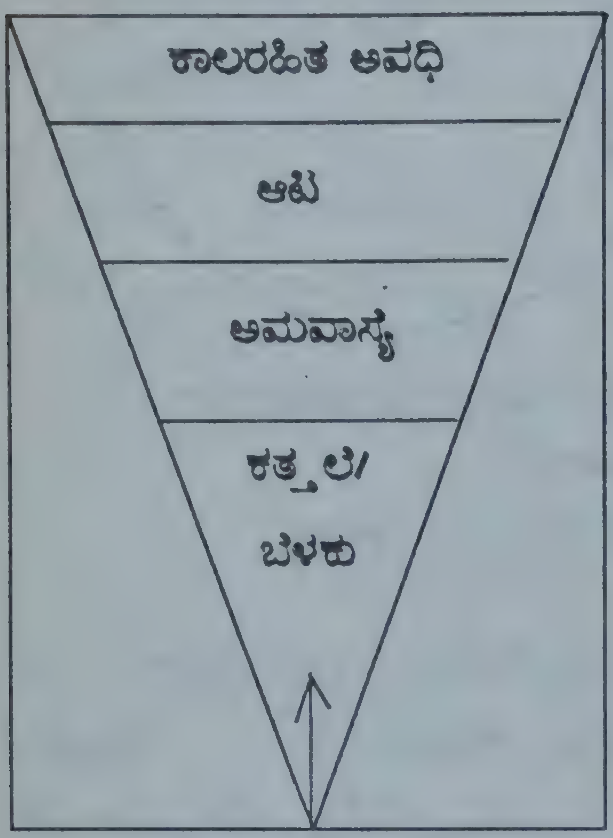


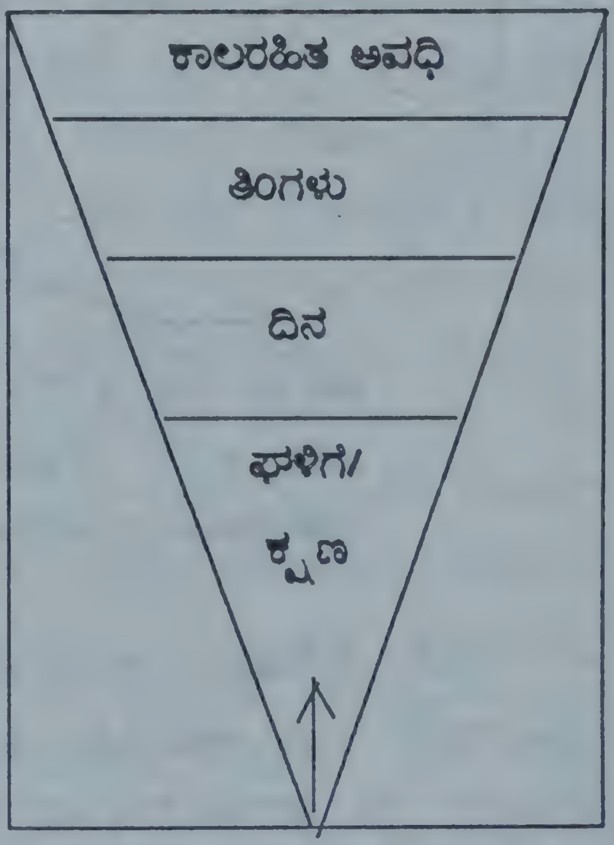
ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಗಡಿ ಪ್ರದೇಶ (Amliguous boundary zone)
ಪವಿತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರ (Sacred Area)
ನಿಷೇಧಗೊಳ್ಳುವ ವಿಷಯ (Subject to taboo)

ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತುಳುವಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಟಿ ತಿಂಗಳು ಒಂದು ವರ್ಷಾವಧಿಯ ಒಳಗೆ ಕಾಲರಹಿತ ಅವಧಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. (timeless period) ಈ ತಿಂಗಳು ಕಾರ್ತೆಲ್ (ಜೂನ್–ಜುಲೈ) ಮತ್ತು ಸೋಣ (ಆಗಸ್ಟ್–ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್) ತಿಂಗಳುಗಳ ಅವಧಿಯ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಶುಭಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ; ಸಹಜಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ; ಸೃಷ್ಟಿ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ; ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಈ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ನಡೆಸಬಾರದು ; ಮದರಂಗಿ ಇಡಬಾರದು; ಸೊಸೆಯನ್ನು ಅತ್ತೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ (ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ) ನಿಲ್ಲಿಸಬಾರದು – ಮುಂತಾದ ನಿಷೇಧಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲವು ಅಸಾಮಾನ್ಯ, ಕಾಲಾತೀತ, ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದು 'ಪವಿತ್ರ'ವಾಗಿದೆ. (ಪವಿತ್ರ Sacred) ಅಂದರೆ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾದದ್ದು, ನಿಷಿದ್ಧವಾದದ್ದು.

ವರ್ಷಾವಧಿಯ ಕಾಲರಹಿತ ಅವಧಿಯಾದ ಆಟಿ ತಿಂಗಳ ಕಾಲದ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನದಂದು ಕತ್ತಲು ಕಳೆದು ಬೆಳಕು ಮೂಡುವ ಮೇರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಆಚರಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತಿಂಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ದಿನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ, ದಿನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಕ್ಷಣದ (ಘುಳಿಗೆಯ) ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಕಾಲ ರಹಿತ ಅವಧಿಯ ಮೇರೆಯನ್ನು (ಗಡಿಯನ್ನು) ಮಿತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನ ಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಯಾವುದೂ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನ ಮಗು ಹುಟ್ಟಬಾರದು ; ಅಮ ವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನ ಹಸು ಕರುವನ್ನು ಹಾಕಬಾರದು ; ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನ ಉಳಬಾರದು ; ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನ ದೂರ ಪ್ರಯಾಣ ಹೋಗಬಾರದು – ಮುಂತಾದ ನಿಷೇಧಗಳು

ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನ, ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ಕತ್ತಲು, ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ಕತ್ತಲಿನ ಮೇರೆ ಅಸಾಮಾನ್ಯ, ಕಾಲಾತೀತ, ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ಪವಿತ್ರ ವಾಗಿದೆ.





ಕಾಲದ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವಾಗ ಆಟಿಯು ಕಾಲ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಕ್ರಮಣ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕಾಲದ ಈ ಮೇರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಲಾವಧಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆಟಿ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯಂದು 'ಪಾಲೆ' ಮರದ ರಸವನ್ನು ಕುಡಿಯುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪಾಲೆಯ ಮರವನ್ನು ಸ್ಥಳದ ಮೇರೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಪಾಲೆಮರವು ಹಾಲು ಸುರಿಸುವ ಮರವಾದುದರಿಂದ ಆಟಿ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ಕತ್ತಲೆ ಕಳೆದು ಬೆಳಕು ಮೂಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಪವಿತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಿರದ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಯ ಪಕ್ಷಿ, ಹಾವುಗಳು ಒಂದು ಮರದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾಲರಹಿತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಾಲೆಯ ಮರದಲ್ಲಿ ಔಷಧೀಯ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳದ ಮೇರೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದಾದಾಗ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಪವಿತ್ರವಾದ ಒಂದು ಮೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆಟಿಯ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ರಾತ್ರಿ ಕಳೆದು ಬೆಳಕು ಮೂಡುವ ಕಾಲದ ಮೇರೆ (Boundary of Time) ಹಾಗೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತ ಔಷಧೀಯ ಗುಣವುಳ್ಳ ಹಾಲನ್ನು ಸುರಿಸುವ ಪಾಲೆಮರದ ಸ್ಥಳದ ಮೇರೆ (Boundary of Space). ಈ ರೀತಿ ಕಾಲದ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳದ ಮೇರೆಗಳು ಒಂದಾಗುವುದು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮರದ ರಸವು ವಿಶಿಷ್ಟ

ಜನಪದ ಔಷಧವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಔಷಧಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಈ ಪರಿಸರ ಬಹಳ ಅವಶ್ಯವಾದುದು.

ಪಾಲಿ ಮರದ ತೊಗಟೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವಾಗ ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿ ಹೋಗುವುದು ಮತ್ತು ಹಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕಚ್ಚಿ ತೊಗಟೆಯನ್ನು ತೆಗೆಯುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಮನಃ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ತಾಯಿಯ ಬಳಿಗೆ ಮಗು ಹಾಲು ಕುಡಿಯಲು ಬರುವ ಹಾಗೆ ಪಾಲಿಯ ಮರದ ಬಳಿಗೆ ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿ ಬಂದು ತೊಗಟೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅದರ ಹಾಲನ್ನು (ರಸವನ್ನು) ಕುಡಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಾಯಿಯ ಮೊಲೆ ಹಾಲನ್ನು ನೈಸರ್ಗಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಗುವು ಕಚ್ಚಿ ಕುಡಿಯುವಂತೆ, ಬೆತ್ತಲೆಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹಾಲಿ ಮರದ ತೊಗಟೆಯನ್ನು ಕಚ್ಚಿ ತೆಗೆಯುತ್ತಾನೆ. ನಿಸರ್ಗನಿಷ್ಠವಾಗಿಯೇ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ವೈದ್ಯವು ನಿಸರ್ಗವನ್ನೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ. ನಿಸರ್ಗದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ನೈಸರ್ಗಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಳಿಸದೆ; ಪರಿಷ್ಕರಿಸದೆ ಬಳಸುವುದು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಗಮನೀಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗ (Nature ಪ್ರಕೃತಿ) ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅರ್ಥದ ನೆಲೆಗಳಿವೆ : ಒಂದು ಸಸ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (Plant Culture ; Plant Lore) ಇನ್ನೊಂದು ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿ, ಬೆರಕೆಯಾಗದ ಸ್ಥಿತಿ (Raw, Unadulterated Condition) ಜನಪದ ವೈದ್ಯವು ನಿಸರ್ಗ(Nature)ದ ಈ ಎರಡೂ ಅರ್ಥದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಸ್ಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದು, ಅದು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಸಹಜ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಸ್ಯೋತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಬಳಸುವಂತಹದ್ದು. ಅದು ಬಳಸುವ ಸಂದರ್ಭ, ಪರಿಸರಗಳೂ ನಿಸರ್ಗದ ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗೂ ಪರಿಸರಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ (ನಿಸರ್ಗ)ಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರ (Folk Genre) ಎಂದು ಜನಪದ ವೈದ್ಯವನ್ನು ಲಕ್ಷಣಿಸಬಹುದು. ತುಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಆಟಿ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ಹಾಲೆ ಮರದ ಪ್ರಸಂಗವು ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ.(A Ease Study)

ಅನುಬಂಧ : 1

ಋತುಮಾನದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಆಟಿ'ಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ :

ಆಚರಣೆಯ ಕಾಲವನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥಗಳಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸಿ, ವಾಸ್ತವಿಕದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಆಟಿಯು ಋತುಮಾನದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ವಿಪರೀತ ಮಳೆ ಬರುವ ತಿಂಗಳುಗಳಾದ ಕಾರ್ತೆಲ್ ಮತ್ತು ಸೋಣಗಳ ನಡುವೆ ಆಟಿ ತಿಂಗಳು ಬರುತ್ತದೆ. ಆಟಿ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಇದ್ದರೂ ಬಿಸಿಲು ಕಾಯುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ

ಸಂಗತಿ. ಆಟಿಯು ಹವಾಮಾನದ ಬಗೆಗೆ ಜನಪದ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಬಹಳ ಉಷ್ಣದ ಕಾಲವೆಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಆಟದ ದೊಂಬುಗು ಆನೆದ ಬೆರಿ ಲಕ್ಕು', 'ಆಟಿದ ದೊಂಬುದ ಗುಟ್ಟು ಸಮಗಾರಗ್ ಗೊತ್ತು' ಅನ್ನುವ ಗಾದೆಗಳು ಆಟಿ ತಿಂಗಳ ಉಷ್ಣದ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿನ ಉಷ್ಣತೆಯಿಂದ ದೇಹದ ಉಷ್ಣತೆಯೂ ಹೆಚ್ಚುವುದೆಂದು ಜನ ನಂಬುವರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಲೆಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಇಟ್ಟು ಸ್ನಾನ ಮಾಡುವರಲ್ಲದೆ ರಾಗಿಯನ್ನು ವಿಶೇಷ ಆಹಾರವಾಗಿಯೂ ಸೇವಿಸುವರು. ಆಟಿಯ ಅಲ್ಪ ಕಾಲದ ಉಷ್ಣತೆಯಿಂದ ನಂತರದ ಹವಾಮಾನದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿ ಸೋಣ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮಳೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಳೆಯಿಂದ ಬಿಸಿಲಿಗೆ, ಬಿಸಿಲಿನಿಂದ ಮಳೆಗೆ ಹವಾಮಾನದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಾವಣೆ ಆಗುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ತುಳುವ ವಾರ್ಷಿಕ ಆವರ್ತನದಲ್ಲಿಯೇ ಆಟಿಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕ್ರಮಣದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಹವಾಮಾನದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವು ಅನೇಕ ರೋಗರುಜಿನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಎಂದು ಜನಪದರು ನಂಬುವರು. "ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ/ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ 'ಸಂಕ್ರಮಣ' ಅಥವಾ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಸ್ಥಿತಿಯು (Transsition between Opposed Categories) ಜನರಲ್ಲಿ ಆತಂಕ, ಭಯ ಅಥವಾ ಸಂತೋಷದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫ : ೩೬) ಹವಾಮಾನದ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ರೋಗರುಜಿನಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಆತಂಕವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆಯೊಂದು ರೂಪು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಆಟಿ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯಂದು ನಡೆಯುವ ಈ ಆಚರಣೆ ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಆಟಿಯ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕುಣಿತವೂ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ತುಳುನಾಡಿನ ನಲಿಕೆ ಜನಾಂಗದವರು ಆಟಿಯ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಆಟಿಕಳೆಂಜನ ವೇಷ ಹಾಕಿ ಮನೆಮನೆಗೆ ಬಂದು ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಊರಿಗೆ ಬಂದ ಮಾರಿಯನ್ನು, ರೋಗರುಜಿನಗಳನ್ನು ಅಟ್ಟಲು ಆಟಿಕಳೆಂಜ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಜನಪದರ ನಂಬಿಕೆ. ಆಟಿಕಳೆಂಜ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಟತಮ ಘಟಕ 'ಮಾರಿ ಕಳೆಯುವುದು', 'ಆಟಿಡ್ ಬತ್ತೇನೋ ಕಳೆಂಜ, ಮಾರಿ ಕಳೆಪ್ಪೇನೋ ಕಳೆಂಜ' ಮಾತು ಆಟಿಕಳೆಂಜ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಟಿಕಳೆಂಜ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾನುಷ ಮತ್ತು ಅತಿಮಾನುಷ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ನಡುವಿನ ರೂಪವಾದ 'ಮಂತ್ರವಾದಿಯು' ರಾಚನಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎರಡು ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಮಧ್ಯಂತರದ ಅವಸ್ಥೆಯು ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಿವಾರಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಮಾನಸಿಕ ಸೆಳೆತವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ 'ಆಟಿಕಳೆಂಜ'ದಂತಹ ಜನಪದ ಕಲಾರೂಪವು ಜನಪದರಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕೊಡಲು ಶಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. (ವಿವೇಕ ರೈ.ಬಿ.ಎ. ೧೯೮೫ : ೩೪, ೩೭). ಆಟಿ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ಮದ್ದು ಕುಡಿಯುವ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಮಾರಿ ಕಳೆಯುವ ಜನಪದ ಕುಣಿತವು ಹವಾಮಾನದ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಮಾನಸಿಕ ಆತಂಕವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿ ಜನಪದರ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ಸಮತೋಲನದಲ್ಲಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು.

ಅನುಬಂಧ : 2

೨.೧ ನಂಬಿಕೆಗಳು : ಆಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ

೧. ಆಟಿ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಮದರಂಗಿ ಇಡಬಾರದು.

೨. ಆಟಿ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ತೆಂಗಿನ ಸಸಿ ನೆಡಬಾರದು, ಒಳ್ಳೆಯದಲ್ಲ.

೩. ಆಟಿಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ನಡೆಸಬಾರದು.

೪. ಆಟಿ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆಯು ಹೊಸ ಅಳಿಯನಿಗೆ ಮುಖ ತೋರಿಸಬಾರದು.

೫. ಆಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆ – ಸೊಸೆ ಹಾಗೂ ಅತ್ತೆ – ಅಳಿಯ ಒಂದೇ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಓಡಾಡಬಾರದು. ಹಾಗೆ ಓಡಿಯಾಡಿದರೆ ಜೀವಮಾನವೆಲ್ಲ ಜಗಳ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೬. ಆಟಿ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ನವದಂಪತಿಗಳು ಅತ್ತೆಮನೆಯ ಹೊಸ್ತಿಲು ದಾಟಿ ಒಳಗೆ ಹೋಗಬಾರದು. ಬೀಗರು ಒಬ್ಬರ ಹೊಸ್ತಿಲನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ದಾಟಿ ಹೋಗಬಾರದು. ಇತ್ಯಾದಿ............

೨.೨ ನಂಬಿಕೆಗಳು : ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ

೧. ಅಮವಾಸ್ಯೆ ದಿನ ದೆವ್ವಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಡುವುದು ಜಾಸ್ತಿ.

೨. ಅಮವಾಸ್ಯೆ ದಿವಸ ಕ್ಷೌರ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು, ಹಾಗೆಯೇ ಮಂಗಳವಾರವೂ ಕೂಡಾ.

೩. ಅಮವಾಸ್ಯೆ ದಿನ ಒಬ್ಬಂಟಿಗರಾಗಿ ದೂರ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ದೆವ್ವ, ಪಿಶಾಚಿಗಳು ಓಡಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

೪. ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿವಸ ಎಣ್ಣೆ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಬಾರದು.

೫. ಭೀಮನ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನ ಹೆಂಗಸರು ತಲೆಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಬಾರದು ಹಾಗೂ ಮಾಂಸ ತಿನ್ನಬಾರದು.

೬. ಅಮವಾಸ್ಯೆ ದಿನ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳು ಕಳ್ಳರಾಗುತ್ತಾರೆ.

೭. ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನ ಹಸು, ಕರುವನ್ನು ಹಾಕಬಾರದು, ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನ ಎಮ್ಮೆ ಕರು ಹಾಕಬಾರದು.

೮. ಅಮವಾಸ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಗಂಡು ಮಗು ಅದೃಷ್ಟವಾಗುತ್ತಾನೆ.

೯. ಅಮವಾಸ್ಯೆ ಹುಣ್ಣಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆ ಕೊಡಬಾರದು.

೧೦. ಅಮವಾಸ್ಯೆ ದಿವಸ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಭವಿಷ್ಯ ಸುಖಕರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೧೧. ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನ ಉಳಬಾರದು, ತಿಂಗಳೂಡುವಿನಂದು ಭೂಮಿಗೆ ನೋವು ಮಾಡಬಾರದು.

೧೨. ಅಮವಾಸ್ಯೆಯಂದು ಮೊಸರು ಕಡೆಯಬಾರದು.

೧೩. ಅಮವಾಸ್ಯೆಯಂದು ಅಕ್ಕಿಹಿಟ್ಟನ್ನು ಉಂಡೆ ಮಾಡಬಾರದು.

೧೪. ಮಗು ಅಮವಾಸ್ಯೆಯಂದು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ತಂದೆಗೆ ಮರಣ.

೧೫. ಅಮವಾಸ್ಯೆ ದ್ವಾದಶಿಗೆ ಎಣ್ಣೆ ನೀರು ಹಾಕಿದರೆ ಕತ್ತೆ ಜನ್ಮ ಬರುತ್ತೆ.

೧೬. ಅಮವಾಸ್ಯೆ ದಿವಸ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡಿದರೆ ತಂದೆಗೆ ಕೇಡು.

೨.೩ ಟಿಪ್ಪಣಿ :

ಬೆಳ್ತಿಗೆ ಅಕ್ಕಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೆಂತ್ಯೆಯನ್ನು ಹಾಕಿ ಬೇಯಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿಯ ಹಾಲನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಗಂಜಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು 'ಮೆಂತ್ಯೆ ಗಂಜಿ' ಹಾಗೂ 'ತಾರಾಯಿದ ಗಂಜಿ' (ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಗಂಜಿ) ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬಹಳ ತಂಪಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಗ್ರಂಥ ಋಣ

1. BANERGI B. G. and RITULA JALOTA 1988
   Folk Illness and Etnomedicine
   New Delhi : Northern Book Centre.

2. EDMUND LEACH 1976
   Culture and Communication
   The logic by which symbols are connected
   London : Cambridge University Press.

3. KOPPULA HEMADRI 1987
   'Folklore Medicine in India' in
   Medicinal Herbs in Inidan Life
   Eds : Eknath Ranade, M. Lakshmi Kumari, C. S. Ravi.

4. DON YODER 1972
   'Folk Medicine' in **Folklore And Folklife**
   Ed : Richard M. Dorson
   Chicago and London : The University of
   Chicago Press.

5. ಚೆನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ . ಕೆ.
ಸಂಬಿಕೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ, ಹಸ್ತಪ್ರತಿ

6. ದಾಸೇಗೌಡ ಜೆ. ವಿ. ೧೯೭೩
ನಮ್ಮ ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆಗಳು
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

7. ರಾಜೇಂದ್ರ ಡಿ.ಕೆ. ೧೯೭೩
ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳು
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

8. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ. ಎ. ೧೯೮೪
'ಆಟಿಕಳೆಂಜ : ಒಂದು ರಾಚನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ'
ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ
ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ

ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ

ಡಾ. ಕೆ.ಆರ್.ಸಂಧ್ಯಾ ರೆಡ್ಡಿ

ಇದುವರೆಗೆ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮತ್ತು
ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಪ್ರಚಲಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗ
ಮನಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಅವುಗಳ ಹುಟ್ಟು, ಪ್ರಸರಣ ಸ್ವರೂಪ
ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿತ್ತು. ಜಾನಪದವನ್ನು ಲಿಂಗಭೇದದ
ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಒಂದು ಹೊಸ ಕವಲು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ರೂಪಿತಗೊಂಡಿದೆ
ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ
ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಜಾನಪದ
ಅನಕ್ಷರತೆ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ಕಾರಣ ಬಹುತೇಕ
ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ, ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ನೈಜವಾದ ಚಿತ್ರ
ಕೊಡಬಲ್ಲದು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಈ
ಧೋರಣೆ ಮೂಡುವುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ
ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಸುಮಾರು ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಇರುವ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ವರವನ್ನು
ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾಗಲೀ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾಗಲೀ ಗುರುತಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥರಾಗಿರುವುದು
ಮತ್ತು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಳ್ಳುವವರೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಪುರುಷರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೊ, ಅವರಿಗೆ ಮಾಹಿತಿ
ನೀಡಲು ಲಭ್ಯವಿರುವವರೂ ಪುರುಷರೇ ಆಗಿರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ
ಪುರುಷರು ಕೊಡುವ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿರುವುದು. ಹೆಣ್ಣಿನ ದನಿಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸ
ದಿರುವ, ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಮತ್ತು ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಳಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ
ಎಂದೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಚಿತ್ರ ಸಿಗಲಾರದು. ಗಂಡಸರ ಮತ್ತು
ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಒಂದು ಅಗೋಚರ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಭೇದಿಸಿದ ಹೊರತು
ಮಹಿಳೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ನೈಜವಾದ ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ! "ಮಹಿಳೆಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು
ಅನುಭವಗಳಿವೆ, ಅನಿಸಿಕೆಗಳಿವೆ, ಅವಳು ಅವುಗಳನ್ನು ತನ್ನದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸ

ದ್ದಾಳೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ದನಿಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಅಗತ್ಯ'' ಎಂದು ಕೆಲವು ಮಹಿಳಾವಾದಿಗಳು ತುಂಬಾ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಮಹಿಳಾವಾದದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ದೋಷವೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಹಿಳಾಪರ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿನಿಂದಲೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯ ನಡುವಣ ಭಿನ್ನಭೇದಗಳನ್ನು ಅಸಮಾನತೆ, ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷನ ಬಲಿಪಶುವಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ದೋಷವೇನೆಂದರೆ, ಮಹಿಳೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಭೌಗೋಳಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಎಂದು ತೂಗಿನೋಡಿ, ಅನಂತರ ತನ್ನ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಹೊರಡುವುದರಿಂದ ಮಹಿಳೆಯ ಸರಿಯಾದ ಚಿತ್ರ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

'ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವಿನ ಭಿನ್ನಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಭೇದವೊಂದೇ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಭೇದ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಿಂಗವಿವಕ್ಷೆಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ ತೆರನಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಭೌಗೋಳಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಬೇದಗಳು ಅನಂತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಹಿಳೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆಯುವ ಯಾವುದೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಆಯಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದ ನಂತರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಹ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನ ಬಹಳ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದು ಇದು ಮಹಿಳೆಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಆಯಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಂಡು ದೊರೆತ ಆಧಾರಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ, ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಣಯ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಪರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವುದಾಗಲೀ, ಪುರುಷ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಾಗಲೀ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹಿಳಾವಾದಿ ಧೋರಣೆಗಿಂತ ಇದು ಭಿನ್ನ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಇಂತಹ ವಿಷಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ನಾವು ಬಹಳ ಬೇಗ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಅಥವಾ ಮಹಿಳಾಪರ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಹೀಗಾಗದ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕು, ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಭಾರತದ ಅದರಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಯಾವುದೇ ಹೇಳಿಕೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂಬದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಹೇರಳ ಪ್ರಕಾರಗಳಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳು ಹೆಂಗಸರಿಗೇ ಸೀಮಿತ, ಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳು ಪುರುಷರಿಗೇ ಸೀಮಿತ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಬ್ಬರೂ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಆಯಾ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನವೇನು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳೆಲ್ಲ ಮನೆಯ ಆವರಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಆವರಣಕ್ಕಷ್ಟೆ ಸೀಮಿತ. ಮಹಿಳೆಯರು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಥೆಗಾರ್ತಿಯರು, ಆದರೂ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಮನೆಮಂದಿಗೆ ನೆರೆಹೊರೆಯವರಿಗೆ ಕಥೆ ಹೇಳುವಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಈಕೆ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಮಹಿಳೆಯರು ವೃತ್ತಿ ಕಥೆಗಾರರಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವೇದಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಥಾನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವ ಪರಿಪಾಠವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ರೀತಿ ಅವರು ಎಷ್ಟು ಉತ್ತಮ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರಾದರೂ ಅವರ ಹಾಡುವಿಕೆಯೆಲ್ಲ ಬೀಸುವ ಕಲ್ಲಿನ ಮುಂದೆ, ಮನೆಮಟ್ಟಿಗೆ ನಡೆಸುವಂಥ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹೊಸಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಮಾರಂಭಗಳಾದ ವಿವಾಹ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಹಾಡು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತ. ನೃತ್ಯ ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನ ರೂಪದ ಪ್ರಕಾರ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಒಂದೇ ಒಂದು ನೃತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಪಾಲು ಪಡೆಯುವ ಹಕ್ಕು ಹೊಂದಿದ ಕೊಡವ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೃತ್ಯವಿದೆ. ಗಂಡಸರಂತೆ ಸರಕುಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತೊಯ್ದು ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವ ಲಂಬಾಣಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಾವು ಆಯಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬಯಲಾಟ, ಯಕ್ಷಗಾನ, ವಾದ್ಯ ನುಡಿಸುವಿಕೆ, ನೃತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳಲ್ಲೂ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವಕಾಶ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಪಾಡ್ದನಗಳನ್ನು ಹಾಡುವುದು, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಡೋಲು ಮುಂತಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ವಾದ್ಯಗಳನ್ನು ನುಡಿಸುವುದು ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಹೆಂಗಸರ ಪಾತ್ರ ಸೀಮಿತ. ಆಟ ಮತ್ತು ಕ್ರೀಡೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ನೋಡಿದರೆ, ಹೆಂಗಸರು ಆಡುವ ಆಟಗಳು ಮತ್ತು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಅವರ ಆಟಗಳ ವಸ್ತು, ಮನೆ, ಕುಟುಂಬ ಹಾಗೂ ಮನೆಯ ವಾತಾವರಣಕ್ಕಷ್ಟೆ ಸೀಮಿತ. ಚೌಕಾಬಾರ, ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯಾಟ, ಆಣಿಕಲ್ಲು, ಕುಂಟಾಬಿಲ್ಲೆ ಮುಂತಾದ ಆಟಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಆಟಗಳು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೇ ಎಷ್ಟು ಸೀಮಿತವೆಂದರೆ, ಪುರುಷರು ಮಹಿಳೆಯರ ಆಟವಾಡುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಹೆಂಗಸರು ಗಂಡಸರ ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡಿದಲ್ಲಿ 'ಗಂಡುಬೀರಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಹೊರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಹೆಂಗಸರು ಗಂಡಸರ ವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುವುದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯ ವಿಷಯವಾಗುವಂತೆ ಗಂಡಸರು ಹೆಂಗಸರ ವಿಷಯ ಕಲಿತದ್ದು ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯ ವಿಷಯವಾಗದೆ ಅಂಥವರ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೀನಾಯ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹೆಣ್ಣಿಗ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಅಂಟುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕೀಳುಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಆಕೆಗಿರುವ

ಸೀಮಿತ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡಬಲ್ಲವು. ಇದೇ ರೀತಿ ಗಂಡಸರಿಗೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಆಯಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ದೃಷ್ಟಿಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಲ್ಲವು. ಗಂಡಸರು ಮಾತ್ರವೇ ತಮ್ಮ ಸಮವಯಸ್ಕರಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೆಂಗಸರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದು ಬಹುತೇಕ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರು ಅನುಭವಿಸುವ ಲೈಂಗಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಊರಿಗೆ ಊರೇ ನಡೆಸುಂತಹ ಜಾತ್ರೆ, ಉತ್ಸವ ಮೊದಲಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಅವರ ಪಾತ್ರವೇನು ಎಂಬುದರ ಅಧ್ಯಯನ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಗಂಡಸರ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಆಚರಿಸುವ ಮಾಸ್ತಿಮ್ಮನ ಪೂಜೆ ಮಹಾಸತಿಯೊಬ್ಬಳ ಆರಾಧನೆಗೆ ಮೀಸಲಾದುದು. ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸತಿಯಾದ ಸಾಧ್ವಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವವರು ಗಂಡಸರು ಮಾತ್ರ, ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಈ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವೇ ಇಲ್ಲ.'ಹೆಂಗಸರು ಮಾಸ್ತಮ್ಮನಿಗೆ ಕೈಯೂ ಮುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ, ಪೂಜೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ, ಮಾಸ್ತಿ ಗುಡಿಯ ಕಡೆ ತಿರುಗಿಯೂ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ' ಸತಿಯಾಗುವ ಮೊದಲು ಮಾಸ್ತಮ್ಮ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ "ಗಂಡಿದ್ರೆ ಗರಬ್ಯಾಡ, ಮಕ್ಕಳಿದ್ರೆ ಮರಿಬ್ಯಾಡ, ಹೆಂಣ್‌ಮಕ್‌ಸಾಲ್ ಮುಂಡೇರಾಗ್ಲಿ, ತಂದ ಸೋಸೇರು ವಳಿಗೆ ಆಗ್ಲಿ'' ಎಂದು ಶಾಪ ಕೊಟ್ಟಳಂತೆ, ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಈ ಸತಿಯ ಮೇಲಿನ ಭಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೇನು, ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಏಕೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಎರಡೂ ವಿಷಯಗಳು ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯ.

ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಬಂಧದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ, ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ವಿಷಯ ತಿಳಿಸಬಲ್ಲದು. ನಮ್ಮ ಗರತಿಯ ಹಾಡುಗಳನ್ನೇ ನೋಡೋಣ. ಇಲ್ಲಿನ ಪರ್ಯಾಯ ನೀತಿ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪತಿಭಕ್ತಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಗುರುಹಿರಿಯರ ಬಗ್ಗೆ ಭಕ್ತಿ, ಹಿರಿಯರು ಹೇಳಿದ ಮಾತಿಗೆ ಎದುರಾಡದೆ ವಿಧೇಯತೆಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಬಂದ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವುದು, ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ಬಂಧುಗಳಿಗಾಗಿ ಅತೀವ ಸಹನೆ, ತ್ಯಾಗ, ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ, ಇದೇ ತೆರನಾದ ವಿಷಯಗಳೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಮತ್ತು ಪೋಷಿಸುತ್ತಾ ಬಂದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಹನಶೀಲ, ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಆಚರಿಸುವ ಬಹುತೇಕ ವ್ರತ, ಆಚರಣೆ, ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮೌಲ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಮಂಗಳಗೌರಿ ವ್ರತ, ವರಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ವ್ರತ, ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ವ್ರತ, ಮೊದಲಾದ ಹಲವು ಹತ್ತು ವ್ರತಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಮಾಂಗಲ್ಯಭಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳಭಾಗ್ಯ ಪಡೆಯುವುದು. ಪತಿ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳ ಏಳಿಗೆಯೇ ತನ್ನ ಏಳಿಗೆ, ಅವರ ಸುಖವೇ ತನ್ನ ಸುಖ

ಎಂದುಕೊಂಡ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಮಹಿಳೆಯರ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನ ಕುರಿತ ಕಥೆ, ಹಾಡುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಜೀವತೆತ್ತ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರ ಮಾತಿಗೆ ಎದುರಾಡಬಾರದೆಂಬ ಮೌಲ್ಯ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಭಾಗೀರತಿಯ ಬಲಿದಾನವಿದೆ. ಮಹಾಸತಿಯರ ಕಥೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಾಂಗಲ್ಯಭಾಗ್ಯವೇ ಸಕಲ ಭಾಗ್ಯ ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಶೀಲಗಳೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಆದರ್ಶಗಳು ಎಂದುಕೊಂಡ ಮಹಿಳೆಯರವು.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೆಂಗಸರ ಕಥೆಗಳು, ಗಂಡಸರ ಕಥೆಗಳು ಎಂದು ಗೆರೆ ಎಳೆದು ವಿಭಾಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು–ಕೇಳಲು ಹೆಂಗಸರು ಹೆಚ್ಚು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಹೆಂಗಸರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಷ್ಟಪಡುವ ಕಥೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತಹ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಥೆಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಪತಿಗಾಗಿ ಸಕಲ ತ್ಯಾಗವನ್ನೂ ಮಾಡುವ, ಪತಿಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಸಹಿಸುವ, ಅತ್ತೆ, ನಾದಿನಿ, ಅತ್ತಿಗೆಯರ ಕಿರುಕುಳಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸದೆ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವ ನಾಯಕಿಯರ ಕಥೆಗಳನ್ನೇ ಇವರು ಹೆಚ್ಚು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಂತೆ ಅಮರ ಪ್ರೇಮಿಗಳ ಮತ್ತು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಕಿರುಕುಳಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಾಪಾಡುವ ನಾಯಕರ ಕಥೆಗಳನ್ನೂ ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಕೆಣಕಿದ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಕಲಿಸುವ, ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಅಪಾಯ ಅಡಚಣೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ "ಗಂಡುಬೀರಿ" ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವವರೂ, ಆನಂದಿಸುವವರೂ ಗಂಡಸರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿದರ್ಶನಗಳೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿವೆ. ತ್ಯಾಗಮಯಿ, ಸಹನಶೀಲೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ಕಥೆಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಜನಪ್ರಿಯ. ಆದರೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ "ಗಂಡುಬೀರಿ" ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಥೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತ. ಇಂಥ ಅಂಶವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ, ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಂಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಅಧ್ಯಯನಿಸಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅಫ್‌ಘಾನಿಸ್ತಾನದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಲಿಂಗ ಬದಲಾವಣೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ, ಮಾರ್ಗರೇಟ್ ಮಿಲ್ಸ್‌ರವರು, ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವುದು ತನ್ನ ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಟ್ಟ ಗಳಿಗೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಭೀಭತ್ಸಕರ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮಿಲ್ಸ್ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರು ಹೆಣ್ಣು ವೇಷ ಧರಿಸುವುದಾಗಲೀ, ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವುದಾಗಲೀ ಎಂದಿಗೂ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯ ವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾನುಕರ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಹೆಣ್ಣು ಅವರೇ ಹೆಣ್ಣು ವೇಷ ಧರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಅವಮಾನಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ನಮ್ಮ ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಹೆಂಗಸರು ಗಂಡು ವೇಷ ಧರಿಸುವುದನ್ನು ಅವಮಾನಕಾರಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ

ನಾಯಕಿಯರು ಗಂಡು ವೇಷ ಧರಿಸಿ ಕಾರ್ಯಸಾಧನೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯ ವಿಷಯಗಳಾಗಿಯೇ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಪುರುಷ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಧೋರಣೆಯಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತವೆ. 'ಅಳುವ ಹೆಂಗಸನ್ನು ನಂಬಬಾರದು, ನಗುವ ಗಂಡಸನ್ನು ನಂಬಬಾರದು' ಎಂಬ ಗಾದೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಅಳುವುದಕ್ಕೂ ನಿರ್ಬಂಧವಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಲ್ಲವೆ?

'ಹೆಣ್ಣಿನ ಬುದ್ಧಿ ಮೊಳಕಾಲ ಕೆಳಗೆ' ಇಂಥವೆಲ್ಲವೂ ಪುರುಷ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸೂಚಿಯಾಗಿವೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ, ಚಂದ್ರಗುತ್ತಿ ಜಾತ್ರೆಯ ಬೆತ್ತಲೆಸೇವೆಯಂತಹ ಹರಕೆ ಪದ್ಧತಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ ಪುರುಷ ವರ್ಗವು ಸ್ತ್ರೀಯ ಬಗ್ಗೆ ತಳೆದಿರುವ ದೃಷ್ಟಿ ಧೋರಣೆ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಈ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತ. ಇದೇ ರೀತಿ ಅನೇಕ ಬಲಿಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನೇ ಬಲಿಪಶುವನ್ನಾಗಿಸಿರುವುದೂ ಅಧ್ಯಯನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿ. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ದಂತಹ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅಧ್ಯಯನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೆಂಗಸರು ಆಚರಿಸುವ ವಿವಿಧ ವ್ರತ, ಆಚರಣೆಗಳ ಪೈಕಿ ಆಕೆಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ವ್ರತ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆಯೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಆಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಕಾಳಜಿ ಮಾಡುವ ಸಂಗತಿಗಳಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಬಹು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜೋಕುಮಾರನ ಆಚರಣೆಯಂಥವು ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಫಲವಂತಿಕೆಯ ದೇವತೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಜೋಕುಮಾರನಂಥ ಪುರುಷ ದೈವವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮಾತ್ರವೇ ಆರಾಧಿಸುವುದು ಬಹಳ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕೇವಲ ಮಹಿಳೆಯೇ ಏಕೆ ಈ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದರ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮೈಮೇಲೆ ಭೂತ, ದೈವ, ದೆವ್ವ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಆವಾಹನೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೆಂಗಸರು ಮಾತ್ರ ದೆವ್ವದ ಕೀಡೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಹದಿಹರೆಯದ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಕಿರುಕುಳಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಹೆಂಗಸರಿಗೇ ದೆವ್ವ ಹಿಡಿಯುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಗಮನಿಸುವ ಸಂಗತಿ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇನು, ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ರೀತಿ ಇದಾಗಿದೆಯೆ? ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆಕೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಸಾಂತ್ವನ ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದರ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಹು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಿರಿಜಾತ್ರೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

"ತುಳುನಾಡಿನ ಸುಮಾರು 20–30 ಪಾಸಲಿಯ 6–7 ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಷದ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ರಾತ್ರೆ ಈ ಸಿರಿಜಾತ್ರೆ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ನೂರಾರು ಮಂದಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಪಾಡ್ದನದ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಿರಿಯನ್ನು ಉಪಾಸಿಸಲು ಬಂದು ಅಲ್ಲಿ ದೈವಾವೇಶಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲ ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪೀಡೆಗೊಳಗಾಗಿ ಬರುವವರು. ಇಲ್ಲಿ ದೈವಾವೇಶಗೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಿರಿ ಬಳಗದವರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಸಂವಾದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ''.

ಸಿರಿ ಒಬ್ಬ ಕುಲೀನ ಹೆಣ್ಣು. ಅವಳನ್ನು ವಿವಾಹವಾದವನು ಸೂಳೆಯ ವಶನಾಗಿ ಸಿರಿಯ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ದುಃಖಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡನ ತಾತ್ಸಾರ ಹಾಗೂ ಅವಜ್ಞೆಗೊಳಗಾದ ಸಿರಿಗೆ ಅವಳು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದಾಗ, ಬಾಣಂತಿಯಾದಾಗ ನಡೆಸಿಕೊಡಬೇಕಾದ ವಿಧಿಗಳಾವುವನ್ನೂ ಅವಳ ಗಂಡ ನಡೆಸಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮಗುವಾದಾಗಲೂ ಬಂದು ನೋಡದ ಗಂಡನ ಬಗ್ಗೆ ಕುಪಿತಳಾದ ಸಿರಿ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಭೂಮಿ ಬಂಜರು ಬೀಳಲಿ, ಕುಟುಂಬ ನಿಸ್ಸಂತತಿಯಾಗಲಿ ಎಂದು ಶಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವನು ಮನೆಗೆ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡಿದ ತಂತ್ರಗಳಿಂದ ಇನ್ನಷ್ಟು ಕೆರಳಿ ರಾಜ್ಯವನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಟು, ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ, ಮಗುವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ನಂತರ ಅಂತರ್ಧಾನಳಾದ ಆಕೆ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ವರವನ್ನು ನೀಡುವ ಸಂಪದಧಿದೇವತೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಂತೆ ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಸಮಾಜಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ದುರಂತದ ಬೀಜವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಸಿರಿಯ ಐತಿಹ್ಯ ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನೊದಗಿಸಿದರೆ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ಸಿರಿಯ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಾಜದ ಮಹಿಳೆಯರ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಪಾರ ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿರಿ ಐತಿಹ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮತಾಚರಣೆಗಳು ಕೌಟುಂಬಿಕ ದುಃಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಮಾನಸಿಕ ತುಮುಲಕ್ಕೆ ಬಿಡುಗಡೆ ಒದಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ.

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲಾರದೆ ಪ್ರಾಣ ನೀಗಿದ ಮಹಿಳೆಯರ ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ. ಅಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರೆಲ್ಲ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವಗಳಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ವರ್ತಮಾನದ ಮಹಿಳೆಯರು ಅವರಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಗೊಳ್ಳುವುದು ಗಮನಿಸತಕ್ಕ ಅಂಶ. ಇಂತಹವುಗಳ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನವೇ ನಡೆಯುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಆರಾಧನ ಮಂದಿರಗಳ ಸಂಬಂಧ ವಿವರಿಸುತ್ತ ಆರಾಧನಾ ಮಂದಿರಗಳು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡಗಳ ಬಿಡುಗಡೆಯ ತಾಣವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಒಂದು ಒಪ್ಪಿತವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒದಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ದಮನದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಷ್ಟನ್ನೆ ಕಲಿಸುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರ ರಚನೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವ ಅಂಶಃ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಸಾಮೂಹಿಕ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಹೋರಾಟ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಫಾತಿಮಾ ಮರ್ನಿಸಿ ಅವರು ಆಫ್ರಿಕನ್ ಮಹಿಳೆಯರ ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

'ಸಿರಿ' ಆಚರಣೆಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಯೋಗ್ಯ. ಸಿರಿಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೆದ್ದ ಮಹಿಳೆಯಿದ್ದಾಳೆ. ಇಂತಹ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನೇ ಆರಾಧಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಯರದು ಮಾತ್ರ ಪಲಾಯನವಾದೀ ಮನೋಭಾವವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ವಿರೋಧಾಭಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಇಡೀ ಘಟಕದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆಯ ಪೂರ್ಣ ಚಿತ್ರ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಇತರ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಆರಾಧನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವದು ಅಗತ್ಯ.

ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ರೂಢಿ ಪದ್ಧತಿಗಳೂ ಸಹ ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನರಿಯಲು ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಮಧ್ಯ ಭಾರತದ ಸಂಪ್ರದಾಯವೊಂದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ Brave Daughters, Bound Kings: A Tradition of Disguise and Reversal in Central India ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಜಾಯ್ಸ್ ಅವರು ದಕ್ಷಿಣ ಏಷಿಯಾದ ವಿವಾಹ ವಿಧಿಗಳೆಲ್ಲ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವ ಪ್ರತೀಕಗಳಿಂದ ತುಂಬಿವೆ, ಬಳೆ, ಕಾಲುಂಗರ, ಕಾಲುಚೈನು ಎಲ್ಲವೂ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವ ಚಿಹ್ನೆಗಳೇ. ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಮ್ಮ ತಲೆಗೂದಲನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಜಡೆಯಾಗಿ ಹೆಣೆದಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಇಳಿ ಬಿಡುವುದೂ ಸುಮಂಗಲಿಯರಿಗೆ ನಿಷಿದ್ಧ. ಸೀರೆ ಸುತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬಂಧನದ ಪ್ರತೀಕ ಎಂಬ ಅಂಶ ಗಮನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬಹುಶಃ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಹೆದರಿಕೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ಇಂಥ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿವಾಹದಂಥ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಕ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವುದೇ ಉತ್ತಮ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮ ಈ ರೀತಿಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಎಂಬ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ರೂಢಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮನೋಭಾವ ಯಾವ ರೀತಿಯದು ಎಂಬುದರ ಅಧ್ಯಯನ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅಗತ್ಯ. ಇಳಿಬಿದ್ದ ಕೂದಲಿನ ಸುಂದರಿಯರು ಕಾಮುಕರ ಮತ್ತು ರಸಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ತುತ್ತಾಗುವುದನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿರುವಂಥ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲಚಾರಿತ್ರ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸುವ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇಂಥ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನ ಯಾವ ರೀತಿ ನಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡಲೋಸುಗ ನಾನು ಗಮನಿಸಿದ ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳಷ್ಟನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಅಭ್ಯಾಸ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾನ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಹೊಸ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಜನಪದ ಗೀತೆ–ಕಥೆಗಳಳಂತಹ ಸಿದ್ಧ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಕೆಲವು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವ ಧೋರಣೆ

ಮತ್ತು ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿ, ಕೋಮು, ವರ್ಗ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗುವುದು. ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಅರ್ಧದಷ್ಟಿರುವ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಏಕೈಕ ಆಧಾರ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ದೃಷ್ಟಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವ ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರವೊದಗಿಸುವ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅನೇಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದ ಅಂಗವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ತೀರಾ ಮಹಿಳಾವಾದಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. 1960ರವರೆಗೆ ಪ್ರಕಟವಾದ ಬಹುತೇಕ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಗುಣಮಟ್ಟ ಅಷ್ಟೇನೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ಇನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವಂತಹ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುವುದರಲ್ಲಿ ಇವು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿವೆ. ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಮಗ್ರಿ ಮಹಿಳಾವಾದಿ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗವಾಗಬಲ್ಲುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ಮಹಿಳೆಯ ಅಂತರ್–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಆಳವಾದ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಇವು ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯ ಆಕರಗಳಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಮನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿ ಬಹಳ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಎಲ್ಲರ ಗಮನ ಸೆಳೆದಂತಹ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗಳೆಂದರೆ Women in Peril : A commenry on the life stories of captives in 19th century East Central Africa - ಇದರಲ್ಲಿ ರೈಟ್ ಅವರು 19ನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧ ಮತ್ತು 20 ನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವ ಆಫ್ರಿಕಾದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆಯರ, ಗುಲಾಮಿ ಜೀವನ, ಸ್ಥಳಾಂತರ ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಶನರಿ ಕೆಲಸದ ಬಗೆಗೆ ಈ ಮಹಿಳೆಯರ ಅನುಭವಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ 3 ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇದೇ ರೀತಿ ಮಾರ್ಗರೇಟ್ ಸ್ಟ್ರೊಬೆಲ್ ಮತ್ತು ಕ್ಲೇರ ರಾಬರ್ಟ್‌ಸನ್‌ರು 'ಸ್ವಾಹಿಲಿ' ಮತ್ತು 'ಗಾ' ಸ್ತ್ರೀಯರ ಗುಲಾಮೀ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಡಾ ಪ್ರುಟ್ ಅವರು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಚೇನೀ ಉದ್ಯೋಗಸ್ಥ ಮಹಿಳೆಯ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ – A daughter of Han ಹಾಗೂ ಮೇರಿ ಸ್ಮಿತ್ ಅವರ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ Baba jof Karo ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗಳಾಗಿದ್ದು ಪಾದಬಂಧನ ಹಾಗೂ ಮುಖಪರದೆಗಳೆರಡೂ ಮಹಿಳೆಯ ಪರಾಧೀನತೆಯ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಮಹಿಳಾವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ

ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ನಡೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಸವಾಲೆಸೆಯುತ್ತವೆ.

ಈಗಾಗಲೇ ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದು, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೋಮು, ಜನಾಂಗ, ವರ್ಗ, ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಅವುಗಳು ಕೊಡುವ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಹಿಳೆಯ ಬಗೆಗಷ್ಟೆ ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಜನ ವರ್ಗದ ಬಗೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯ ಸಂಬಂಧದ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಮಾಜ, ಅದರ ಚರಿತ್ರೆ, ಚಿಂತನೆ, ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ರಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗ ಯಾವ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುವುದನ್ನೂ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಹಿಳಾವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಇದರ ನೆರವು ಅಪಾರ. ಇದು ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಹಿತಿ ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂತರ್ಯದಿಂದಲೇ ಬದಲಾವಣಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದವನ್ನು ಮಹಿಳೆ ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಉದ್ದೇಶ. ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನೊದಗಿಸಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯದ ನೋವು ನಲಿವು ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನೊದಗಿಸಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿನ ಅವಕಾಶಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರ್ವವಿಧಿತ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಇಂದಿನ ಮಹಿಳೆಯರ ನೋವು-ನಲಿವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಿದ್ಧಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇಂದಿಗೂ ಸಹ ಮಹಿಳೆಯ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿರಬಲ್ಲದು, ಅದನ್ನು ಮಹಿಳೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಗ್ರಂಥ ಋಣ

1. Debera Kodish
   "Absent - gender, silent - encounter"
   Journal of American Folklore 100, 1987

2. Fatima Mernissi
   "Women, Saints, and Santuaries"
   Women and Symbolic Systems.

3. Geiger, N.Y. Susan
   "Womens life histories; method and content"
   (Review essay) Signs : Journal of women in culture and society
   1986 Vo III, No.2.

Harding, Sandra
Is there a feminist method (Introduction) **Feminism and Methodology,**
Sandra Harding, Editor, Indiana University Press, Bloomington and Indian Apllis - 1987.

5. Flueckiger, Joyce Burkhalter
"Brave Daughters, Bound Kings; A tradition of Disguise and Reversal in Central India" (paper presented on panel - "Spoken worlds: womens culture and oral traditions in South Asia". Asso ciation of Asian studies Annual meeting, Boston, April 1987.

6. Mills, Margret
1985, "Sex Role Reversals, Sex Changes and Transverstite Dis guise in the oral tradition of a conservative muslim community in Afghanistan" Rosan Jordan and Susan kalcik, Editors, Womens Folklore, Womens culture University of Pensylvania Press, Philadelphia - 1985.

7. ಪೀಟರ್ ಜೆ ಕ್ಲಾಸ್ (ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಎ.ವಿ.ನಾವಡ, ಸುಭಾಶ್ಚಂದ್ರ)
"ಸಿರಿ ಐತಿಹ್ಯ ಹಾಗೂ ಮತಾಚರಣೆ : ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಸಾಮೂಹಿಕ ದೈವಾವೇಶ ಆರಾಧನೆ"
ತುಳುವ ದರ್ಶನ : ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯಾಸಂಗ, ಕುಂದಾಪುರ

8. ಲಿಂಗಯ್ಯ ಡಿ.
1982 "ಮಾಸ್ತಿಪೂಜೆ" ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದ, ದಿನಕರ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು – 560 085

ಕಲುಬುರ್ಗಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಒಂದು ತೌಲನಿಕ ನೋಟ

ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ

ಕಲಬುರ್ಗಿ ಜಿಲ್ಲೆ ಬಯಲುಸೀಮೆಗೆ ಸೇರಿದ, ಉಷ್ಣ ಪ್ರದೇಶ. ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಅನೇಕ ವರುಷಗಳವರೆಗೆ ಮುಸ್ಲೀಮರ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದುದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರಾ ನಂತರವೂ ನೈಜಾಮ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮುಸ್ಲೀಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಉರ್ದುವಿನ ಅನೇಕ ಪದಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ತೀರ ಸಹಜವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕುದುರೆ–ಒಂಟೆಗಳು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಖಾಜಿ ನ್ಯಾಯ ಬಗೆಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಮುಲ್ಲಾ ಗಸ್ತಿ ತಿರುಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ದೇವತೆಗಳೂ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕಥೆ ಶರಣಬಸವೇಶ್ವರ ದಾಸೋಹದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಅನೇಕ ಜಗತ್‌ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಥಾ ಮಾದರಿಗಳೂ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಥಾಗುಚ್ಛಗಳಾದ ಇಸೋಫನ ನೀತಿ ಕಥೆಗಳು, ಅರೇಬಿಯನ್ ನೈಟ್ಸ್, ಕಥಾ ಸರಿತ್ಸಾಗರ, ಪಂಚತಂತ್ರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಕಥಾ ಮಾದರಿಗಳ ರೂಪಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥನಾಶಯುಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿಯ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಆಶಯಗಳು ಮತ್ತು ಮಾದರಿಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಡಲಿನಿಂದ ಪುನಃ ಹುಟ್ಟು ಪಡೆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಂಶ ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕಥಾಸರಿತ್ಸಾಗರದಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿವೆ. ನಾಜೂಕಿನವರು (೧೩೭೦ಎ)[೧], ಮೂಗುಹಿಡಿದರೆ ಬಾಯಿ ತೆರೆಯುತ್ತದೆ (೧೨೮೫ಸಿ)[೨],

---

೧. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ ಎ.ಆರ್. : ಕಥಾಮೃತ, ಪು. 346.

೨. ಅದೇ, ಪು. 260

ಬಲಶಾಲಿ ಮತ್ತು ಅತಿಬಲಶಾಲಿ (೨೦೩೧)[೧], ಬುದ್ಧಿವಂತ ಸಹೋದರರು – ಹಾದರಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿದ ರಾಜ (೬೫೫)[೨] – ಇತ್ಯಾದಿ. ಕೊನೆಯ ೬೫೫ ಮಾದರಿ ಇತರ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಕಥಾ ಸರಿತ್ಸಾಗರ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು, ಉಳಿದ ಕಡೆ ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅರಸನ ಪಾತ್ರ ಬಂದರೆ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಒಂದು ಅವತಾರದಲ್ಲಿ ಅರಸನ ಬದಲಾಗಿ 'ಖಾಜಿ' ಎಂಬ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಹಿರಿಯನ್ನೊಬ್ಬ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಖಾಜಿ' ಮುಸ್ಲೀಮರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕನಾಗಿ ಬಹು ಮಹತ್ವದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ತಕರಾರುಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವ, ಮದುವೆಯ ಕಾಗದ ಬರೆಯುವ ಇತ್ಯಾದಿ ಕೆಲಸಗಳು ಅವನದಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮುಲ್ಲಾ ಗಸ್ತಿ ತಿರುಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ (೧೩೮೦). ಈ ಮಾದರಿಯ ಬೇರೊಂದು ಅವತಾರದಲ್ಲಿ ಮುಲ್ಲಾನ ಬದಲಾಗಿ ಪೊಲೀಸ ಎಂದು ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರವಾಡುವ ಖಾಜಿ, ಹಾಗು ಮುಲ್ಲಾಗಳು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಜಿಲ್ಲೆ ಮೊಗಲದ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಕಾಲದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಉಳಿದ ಅಂಶಗಳು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಮಾದರಿ ೬೫೫ : 'ಜಾಣ ರಾಜಕುಮಾರಿ, ಅನಾಮಧೇಯ ಸೈನಿಕ ಹೊಲೆಯರವನು' ಎಂಬ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ : ತನ್ನ ಕುಲ ಯಾವುದೆಂದು ಹೇಳಲು ರಾಜನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ ಸೈನಿಕನ ಕುಲವನ್ನು ರಾಜಕುಮಾರಿ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಇದರಿಂದ ತನಗಾದ ಅವಮಾನದ ಸೇಡನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ರಾಜನು ತನಗೆ ರಾಜಕುಮಾರಿಗಾಗಿ ವರನನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಹೇಳಿದಾಗ, ದಡ್ಡ ಕುರುಬನನ್ನು ತಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕುಮಾರಿ ದೇವಿಗೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ, ಗಂಡನು ವಿದ್ಯಾವಂತ ಬುದ್ಧಿವಂತನಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ೧೨೪೦, ೧೩೧೩ಎ ಹಾಗು ೧೬೯೨ ಈ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಟೊಂಗೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು, ಅದರ ತುದಿ ಕಡೆಯುವ ಮೂರ್ಖನ ವೃತಾಂತಗಳಿವೆ (ಆಶಯ : ಜೆ ೨೧೩೩ . ೪).

ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾದರಿಗಳ ಘಟನೆಗಳು ಕಾಳಿದಾಸನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ರಾಜಕುಮಾರಿಗೆ ಮಂತ್ರಿಯ ಮಗನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸಿದಾಗ, ಆಕೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತನಗಾದ ಅವಮಾನದ ಸೇಡನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಆಕೆಗೆ ವರ ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವ ತನ್ನ ತಂದೆಗೆ, ದಡ್ಡನನ್ನು ತಂದು ಮದುವೆಮಾಡಲು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಗನ ಮಾತಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದ ತಂದೆ ಟೊಂಗೆಯ ತುದಿಗೆ ಕುಳಿತು ಅದರ ಬೊಡ್ಡೆ ಕಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಕುರುಬನನ್ನು ತಂದು ರಾಜಕುಮಾರಿಯೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಶೋಭನದ ದಿನ ತನ್ನ ಗಂಡ ಹುಚ್ಚನೆಂದು ತಿಳಿದ ಆಕೆ, ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ರಾತ್ರಿ ದೇವಿಯ ಗುಡಿಗೆ ಬಂದ ಕಾಳಿದಾಸನು, ದೇವಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲು, ಆಕೆ ಪ್ರಸನ್ನಳಾಗಿ, ಆತನನ್ನು ಪಂಡಿತನನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮುಂಜಾನೆ ಗುಡಿಗೆ ಬಂದ ರಾಜಕುಮಾರಿ ತನ್ನ ಗಂಡ ಪಂಡಿತನಾದುದನ್ನು ತಿಳಿದು, ಅವನನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾಳೆ.[೩]

---

೧. ಅದೇ, ಪು. 254

೨. ಅದೇ, ಪು. 342

೩. ಭೋಜರಾಜ ಕಾಳಿದಾಸರ ಕಥೆಗಳು, ಪು 23–34

ಕಾಳಿದಾಸನ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೦ ರಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೪೦೦ರವರೆಗೆ ಹೊಯ್ದಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾಳಿದಾಸನು ಭೋಜರಾಜನ ಆಸ್ಥಾನಕವಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭೋಜರಾಜನ ಕಾಲ ೧೧ನೇ ಶತಮಾನವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿದರೆ, ಜನಪದ ಕಥಾಘಟಕ ಹಾಗು ಕಾಳಿದಾಸನ ವೃತ್ತಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮೊದಲು, ಯಾವುದು ನಂತರ ಹಾಗೂ ಯಾವುದು ಯಾವುದರಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕಠಿಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲ ಕಾಳಿದಾಸ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿ, ಕೈಕಾಲು ಬೆಳೆದ ದಂತ ಕಥೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ.[೧] ಎಂಬ ಎ.ಆರ್.ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಮಾತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜನಪದ ಕಥಾ ಘಟಕಗಳನ್ನೇ ಪ್ರವೀಣ ಕಥಾ ಲೇಖಕರು ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರ ತಲೆಗೆ ಕಟ್ಟಿರಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಭೋಜರಾಜನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಒಂದು ಘಟನೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ : ಭೋಜರಾಜನ ಚಿಕ್ಕಪ್ಪನು ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ರಾಜನನ್ನಾಗಿಸಬೇಕೆಂದು, ಭೋಜರಾಜನನ್ನು ಕಡಿದುಬರಲು ಸರದಾರನಿಗೆ ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸರದಾರ ಅವನನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟು ಕೊಲ್ಲಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿದನು. ಮುಂದೆ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಪಟ್ಟು ಪರಿತಪಿಸುತ್ತಿರಲು ಸರದಾರನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟ ಭೋಜರಾಜನಿಗೆ ತಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ.[೨] ಇಂತಹ ಒಂದು ಜನಪದ ಕಥೆ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ರಾಜಕುಮಾರ ಪ್ರಧಾನಿಕುಮಾರ ಇಬ್ಬರೂ ಜೀವನದ ಗೆಳೆಯರು. ವಿನಾ ಕಾರಣ ಮನಸ್ತಾಪವಾಗಿ, ರಾಜಕುಮಾರನು ಪ್ರಧಾನಿಕುಮಾರನನ್ನು ಕಡಿದು ಬರಲು ಚಾಂಡಾಲರಿಗೆ ಆಜ್ಞಾಪಿಸಿದನು. ಆದರೆ ಚಾಂಡಾಲರು ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬದಲಿಗೆ ಜಿಂಕೆ ಕಣ್ಣನ್ನು ತೋರಿಸಿದರು. ಮುಂದೆ ರಾಜಕುಮಾರ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಪಟ್ಟು ಮರುಗುತ್ತಿರಲು ಚಾಂಡಾಲರು ನಿಜಸಂಗತಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಮಾದರಿ : ೫೧೬ಎ). ೫೧೬ಎ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯ ರೂಪದ ಈ ವಿವರಣೆ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಒಂದು ಕಥೆಯೆಂಬಂತೆಯೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂದು ಥಾಮ್ಸನ್ನರೇ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಬ್ಬರು ಮಿತ್ರರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ತಾಪ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಘಟನೆಯ ಕಥೆಯೊಂದು ಅಕಬರ್ ಬೀರಬಲ್ಲರ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಹೋಗಿದೆ.[೩] ಹೀಗೆ ಇವೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಜನಪದ ಕಥಾಘಟಕಗಳೇ ಆಗಿದ್ದು, ನಂತರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

14ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಾಳಿದ ಕಬೀರದಾಸ (ಜನನ ೧೩೮೦) ಎಂಬ ಕವಿಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ವದಂತಿ ಇದೆ : ಒಂದು ದಿನ ಕಬೀರನು ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ಬಂದ ಸಾಧುಗಳಿಗೆ ಉಪಚರಿಸಲು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಏನೂ ಇಲ್ಲದೆ, ತನ್ನ ಮಗ ಕಮಲನೊಂದಿಗೆ ಹೋಗಿ ಒಂದು ಮನೆಗೆ ಕನ್ನ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೊರಗಾಗಬೇಕೆಂಬಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಮನೆಯವರಿಗೆ ಎಚ್ಚರಾಗುತ್ತದೆ. ಕೂಡಲೇ ಕಬೀರ ಗೋಡೆಗೆ ಕೊರೆದ ಕಿಂಡಿಯಿಂದ ಹೊರಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಮಲನು ಹೊರಗಾಗುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ, ಮನೆಯವರು ಬಂದು, ಕಿಂಡಿಯಿಂದ

---

೧. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ ಎ.ಆರ್. ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕ ಪು. 138
೨. ಬೋಜರಾಜ ಕಾಳಿದಾಸರ ಕಥೆಗಳು ಪು. 23
೩. ಅಕಬರ ಬೀರಬಲ್ಲರ ಕಥೆಗಳು ಪು. 194

ಹೊರಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಅವನ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಕಬೀರನು, ಗುರುತು ಸಿಗಬಾರದೆಂದು, ಕಿಂಡಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಮಗನ ರುಂಡವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಓಡಿಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಶ್ರೀಮಂತನು ಆ ಕಳ್ಳನನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಅನೇಕ ಶರತ್ತುಗಳನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಬೀರನು ಆ ಎಲ್ಲ ಜಿದ್ದುಗಳಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ.

ಇದೊಂದು ಅಪ್ಪಟ ಜನಪದ ಕಥೆ. ಮಾದರಿ: ೯೫೦: Rhampsinitus ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದು. ಕಳ್ಳನನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ನಂತರದ ಘಟನೆಗಳುಳ್ಳ ಒಂದು ಕಥೆ ಕಥಾಸರಿತ್ಸಾಗರದಲ್ಲೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.[೧] ಅಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಕಳ್ಳರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ರಾಜಕುಮಾರಿಯ ಅಂತಃಪುರಕ್ಕೆ ಕಳ್ಳತನಕ್ಕೆಂದು ಹೋದಾಗ, ರಾಜಕುಮಾರಿ ಅವನನ್ನು ಮೋಹಿಸಿ ಕೂಡುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದು ದಿನ ರಾಜನು ಇವನನ್ನು ಹಿಡಿದು ವಧೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಗೆಳೆಯ ರಾಜಕುಮಾರಿಯನ್ನು ರಾಜನ ಮನೆಯಿಂದ ಫರಾರಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಕಳ್ಳನನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಘಟನೆಗಳು ಸುಮಾರಾಗಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿವೆ : ಹೆಣದ ಮುಂದೆ ಅಳುವುದು, ಹೆಣ ಸುಡುವುದು, ಬೂದಿ ನೀರಿಗೆ ಹಾಕುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ.

ವಿಕ್ರಮರಾಜನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ – ಗೂಟಕ್ಕೆ ತೂಗು ಹಾಕಿದ ಕೊರಳಮಾಲೆ ಮಾಯವಾಗುವುದು, ನಂತರ ಕಾಡಾಟದ ವೇಳೆ ಮುಗಿದಾಗ ತನ್ನಾ... ದೊರೆಯುವುದು – ಈ ಘಟನೆಯನ್ನುಳ್ಳ ಒಂದು ಕಥೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾದರಿ : ೯೩೪ಬಿ – 'ಹರಯಕ್ಕೆ ಬಾ' ಎಂಬದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಾಕೆಗೆ ಶನಿ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ದುಡಿಯಲು ನಿಂತ ಅರಸನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಗೂಟಕ್ಕೆ ತೂಗು ಹಾಕಿದ ಕೊರಳಮಾಲೆ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಕಳ್ಳತನವನ್ನು ಆ ಹೆಂಗಸಿನ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಿ, ಶಿಕ್ಷಾರೂಪವಾಗಿ – ರಾತ್ರಿಯೆಲ್ಲ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ದೀಪ ಹೊತ್ತು ನಿಲ್ಲುವ ಆಜ್ಞೆ ವಿಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಕ್ರಮರಾಜನು ಕೈಕಾಲು ಕಡಿದುಕೊಂಡು, ಗಾಣಿಗನ ಮನೆ ಸೇರಿದಾಗ, ಹೆಂಗಸರು ಸಿಡಿಮಿಡಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಿಂತ ಎಣ್ಣೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೊರಟಾಗ, ವ್ಯಾಪಾರ ಭರದಿಂದ ನಡೆದಾಗ ಆ ಅಂಗವಿಕಲನನ್ನೇ ಬಹು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಟದ ರುದ್ರಾಕ್ಷಿ ಮಾಲೆ ಧರಿಸಿ, ವಿಕಾರ ರೂಪನಾದವನಿಗೆ ಗಾಣಿಗ ಆಶ್ರಯ ಕೊಟ್ಟಾಗ ಕೂಡ ಹೆಂಗಸರು ಸಿಡಿಮಿಡಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ವ್ಯಾಪಾರ ಭರದಿಂದ ನಡೆದಾಗ ಬಹು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. (ಮಾದರಿ : ೯೨೩ಬಿ)

೯೩೦ : ಭವಿಷ್ಯ : ಎಂಬ ಮಾದರಿಯಂತೂ 'ಚಂದ್ರಹಾಸ'ನ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ವೃತ್ತಾಂತದ ತದ್ರೂಪವಾಗಿದೆ. ನಿಲೂರ ನಿಂಬೆಕ್ಕ ಹಾಗೂ ಸಿರಿಯಾಳ – ಚಂಗಳೆಯರು – ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು, ನಂತರ ಶಿವನು ಬಂದು ಮಗನು ಎಚ್ಚರಾಗುವ ಘಟನೆಗಳು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ೭೬೯ಎ : ಶಿವನ ಪವಾಡ : ಸತ್ತ ಮಗುವನ್ನು ಬದುಕಿಸಿದ್ದು – ಎಂಬ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ, ಒಡವೆ ಆಸೆಗಾಗಿ ಜಂಗಮನೊಬ್ಬ ಒಂದು ಮಗುವನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ತಂದೆಯು ಆ ಮಗುವಿನ ಶವವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತಂದು ಮನೆಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಾನೆ. ಜಂಗಮ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಶಿವನು ಊಟಕ್ಕೆ ಕುಳಿತಾಗ, ಮನೆಯ ಮಗನಿಲ್ಲದೆ, ಊಟ...

---

೧. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ ಎ.ಆರ್. : ಕಥಾಮೃತ ಪು. 262

ಮಾಡಲಾರೆ, ಮಗನನ್ನು ಕರೆ, ಎಂದನು. ತಾಯಿ ಮಗನ ಹೆಸರೆತ್ತಿ ಕೂಗಲು, ಸತ್ತವನು ಜೀವಂತನಾಗಿ ಎದ್ದು ಬಂದನು (ಆಶಯ : ಇ ೧೨೧.೧.೧.೧).

ಕಲಬುರ್ಗಿ ಶ್ರೀ ಶರಣಬಸವೇಶ್ವರರ ತಲೆಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಪವಾಡ, ಜನಪದ ಕಥೆಯೇ ಆಗಿದೆ : ರೂಪವತಿ ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆ ಸಂಶಯಗೊಂಡ ನಾವಿದನು, ಪುರಾಣಿಕನ ಸಲಹೆಯಂತೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಮೂಗು ಕೊಯ್ಯಲು ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿದನು. ಆಕೆ ಶರಣರ ದಾಸೋಹ ಸೇರಿದಳು. ನಂತರ ಗಂಡ ಬಂದಾಗ ಶರಣರು ಒಳಗಿರುವ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಳಿದರು. ಅವನಿಗೆ ಹೆಂಗಸರೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ರೂಪದವರಾಗಿ ಕಂಡರು. ನಂತರ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಪಟ್ಟು ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಶರಣರಿಂದ ಪಡೆದು ಕರೆದೊಯ್ದನು.[೧] ಜನಪದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಶರಣರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸಧ್ಯದ ಅಧಿಪತಿಗಳಾದ – ಶ್ರೀ ದೊಡ್ಡಪ್ಪ ಅಪ್ಪ ಅವರ ಹೆಸರು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದಷ್ಟೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. (ಮಾದರಿ : ೧೩೩೩೩ಬಿ)

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅವಲೋಕಿಸಿದಾಗ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಕಥಾ ಘಟಕಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ಸೇರಿಹೋಗಿವೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಲಬುರ್ಗಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಅನೇಕ ಮಾದರಿಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜಗತ್ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದದ ಒಂದಂಗವಾಗಿ ಬರುವ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅವು ಬೆಳೆದ ಪ್ರದೇಶದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಒಂದೆರಡು ಕಥೆಗಳು ಕ್ರಿ.ಪೂ.ದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಘಟನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು, ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾದರಿ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳು, ತಮ್ಮ ಹಳೆಮೆಯನ್ನು ಕ್ರಿ.ಪೂ.ದಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕಥೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪೌರಾಣಿಕ ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದಾಗಿದೆ.

ಅಮೊರೈಟರ ದೊರೆ ಹಮ್ಮುರಾಬಿಯು (ಕ್ರಿ.ಪೂ.ಸು. ೨೧೨೩–೨೦೮೧), ಸುಮೇರಿಯವನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ೪೩ ವರುಷಗಳವರೆಗೆ ರಾಜ್ಯವಾಳಿದನು. ಇವನ ರಾಜ್ಯಧಾನಿ 'ಬೆಬಿಲಾನ್' ಮುಂದೆ ಈ ಅಮೊರೈಟರ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಬೆಬಿಲಾನ್ ನಾಗರಿಕತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಈತನ ಕಾನೂನು ಸಂಗ್ರಹ (Hummurabi's Code) ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಕಾಯ್ದೆ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿದೆ. ಇವನು ೮ ಪೂಟು ಎತ್ತರದ ಶಿಲಾಸ್ಥಂಬದ ಮೇಲೆ ೨೮೫ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಅಕ್ಕೇಡಿಯನ್ ಮತ್ತು ಅಮೊರೈಟ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯಿಸಿದನು. ಬಿಬಿಲಾನ್‌ದ ಮಾರ್ಡುಕೆ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದನು.

"ಹಾಮ್ಮೂರಾಬಿಯ ಕೆಲವು ಕಾಯ್ದೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಕಠೋರವಾಗಿದ್ದವು. 'ಮುಯ್ಯಿಕ್ಕೆ ಮುಯ್ಯಿ' ಅಥವಾ 'ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ಹಲ್ಲಿಗೆ ಹಲ್ಲು' – (an eye for an eye and a tooth for a tooth) ಎಂಬ ಸೇಡಿನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ್ದುವು.

---

೧. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಶರಣಬಸವೇಶ್ವರ, ಪು. 35

ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಒಬ್ಬ ಮನೆಯ ಮಾಲಿಕನ ಮಗನು ಮನೆಯ ಕುಸಿತದಿಂದಾಗಿ ಸತ್ತರೆ, ಆ ಮನೆ ಕಟ್ಟಿದ ಉಪ್ಪಾರನ ಮಗನಿಗೆ ಮರಣದಂಡನೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಜಗಳದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಕೈ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದವನ ಕೈ–ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಶಿಕ್ಷೆ ವಿಧಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವ್ಯಭಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಮರಣದಂಡನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸ ಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವೈದ್ಯನ ಅಲಕ್ಷ್ಯತನದಿಂದಾಗಿ ರೋಗಿ ಮೃತಪಟ್ಟರೆ ಆ ವೈದ್ಯನಿ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಓಡಿಹೋದ ಗುಲಾಮನಿಗೆ ಮರಣದಂಡ ವಿಧಿಸಬೇಕೆಂದು ಹಮ್ಮೂರಾಬಿಯ ಕಾಯ್ದೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. [೧]

ಈ ಮೇಲಿನ ಕಾನೂನನ್ನು ಎದುರಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಕೆಲವ ಮಾದರಿಗಳ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು – ಆಶಯುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮಾದರಿ : ೧೫೩೪೭ (೨೦೩೧೭) – 'ನೇಣಿಗೆ ತಕ್ಕ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಆರಿಸಲಾಯಿತು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ – ಕಳ್ಳನು ಮನೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಕನ್ನ ಹಾಕಲು ಹೋದಾಗ ಗೋಡೆ ಬೀಳುತ್ತದ ಅವನನ್ನು ಹಿಡಿದೊಯ್ದಾಗ, ಸರಿಯಾಗಿ ಗೋಡೆ ಕಟ್ಟದ ಉಪ್ಪಾರನೇ ಕಾರಣನೆಂದು ಕಳ್ಳ ದೂರುತ್ತಾನೆ. ರಾಜನು ಎರಡು ಮಾತನಾಡದೆ ಉಪ್ಪಾರನನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಲು ಹಿಡಿತರುತ್ತಾನ ಮುಂದೆ ಉಪ್ಪಾರನು – ಸುಣಗರನಿಗೆ, ಈತ – ಕುಂಬಾರನಿಗೆ, ಕುಂಬಾರ – ಹೆಣ್ಣಿಗೆ, – ಆ ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗನಿಗೆ – ಅಪರಾಧಿಯೆಂದು ದೂರುತ್ತಾರೆ. ಅರಸ ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗನನ್ನು ನೇಣಿ ಹಾಕಲು ತರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹಮ್ಮೂರಾಬಿ ದೊರೆಯ 'ಮುಯ್ಯಿಕ್ಕೆ ಮುಯ್ಯಿ' ಶಾಸನದನ್ವಯ ವಾಗಿಯೇ ಕಥೆ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ, ಈ ಕಥೆಯ ಬದಲಾವಣೆ ಆಶಯ (ಜೆ ೨೨೩೩) ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೨೧೨೩–೨೦೮೦ರಷ್ಟು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ತನ್ನ ಹಳಮೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕಥೆಯ ಆಶಯುಗಳು ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳು ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಆಧಾರ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಮುಂದೆ ಕಥೆ ಈ ಕಾನೂನನ್ನು ವಿಡಂಬಡಿಸಲೆಂದೋ ಏನೋ, ಹಾಸ್ಯ ಕಥೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾನೂನಿನ ಛಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ಅಸಂಗತಗಳ ನಡೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಬಂದ ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗ ನೇಣಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವಾಗ – ನೇಣಿಗೆ ತಕ್ಕ ಕುತ್ತಿಗೆಯ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಆರಿಸು ದಡ್ಡ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ರಾಜನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ (ಆಶಯ : ಎನ್ ೧೭೮.೨) ಹಮ್ಮೂರಾಬಿಯ ಪ್ರತಿರೂಪನಾದ ಈ ರಾಜ ದಡ್ಡನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ.

ಇಂತಹ ದಡ್ಡರ ಕೈಯಿಂದ ದಕ್ಕಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಹಿರಿಯರ ಅನುಗ್ರಹ ಅವಶ್ಯ ಎಂಬ ನೀತಿಯ ಮಾತನ್ನು ಸಾರುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಗುರುವನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಎದುರ ತಂದು, ದಡ್ಡತನದ ಎದುರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಜಾಣತನದಿಂದ ವರ್ತಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ : ಈ ದಿ ಮೊದಲು ಸತ್ತವರು ಸ್ವರ್ಗ ಕಾಣುತ್ತಾರೆಂದು ನೇಣಿಗೆ ತಾನು ಬೀಳಲು ಬಂದ ಗುರುವನ್ನು

---

೧. ದೀಕ್ಷಿತ ಜಿ.ಎಸ್. ಮತ್ತು ಜೋಶಿ ಡಿ.ಟಿ. : ಜಗತ್ತಿನ ಇತಿಹಾಸ, ಪು. 44 ಕ.ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ, 1969.

ರಿಸಿ, ರಾಜನೇ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ನೇಣಿಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಅಂದರೆ ಆತ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಶಾಸನ ಎತಹ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತ ನೇನೋ ಎನ್ನುವ ಹಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದರು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಒಳ್ಳೆ ವಿಮರ್ಶಕರಂತೆ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ದುರು ಹೇಳಲು ಆಗದಿದ್ದುದ್ದನ್ನು ಹೀಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಲೇ ಅವರು ದೆಯಲ್ಲಿ ಅದುಮಿ ಹಿಡಿದ ಆಸೆಗಳನ್ನು ಕಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ತೋಡಿಕೊಂಡರು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವ 'ವ್ಯಭಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಕೊಲ್ಲಬೇಕು' ಎಂಬ ಶಾಸನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸೋಣ : ಮಾದರಿ : ೧೩೮೦ – 'ಅಪನಂಬಿಕೆಯ ಹೆಂಡತಿ' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಕುರುಡನಂತೆ ನಟಿಸಿ ಮನೆಗೆ ಬಂದ ಹೆಂಡತಿಯ ಮಿಂಡನನ್ನು ಕುತ್ತಿಗೆ ಒತ್ತಿ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅವನನ್ನು ಸುಡುವಾಗ ಆತ ಸಾಯಲು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಅವನೊಂದಿಗೆ ಹಾದರ ಮಾಡಿದುದೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಜನರಿಗೆ ಹೇಳಿ, ಅವನೊಂದಿಗೆ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ಈಕೆಯನ್ನೂ ಸಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಘಟನೆ ಹಮ್ಮೂರಾಬಿಯ ಶಾಸನವನ್ನು ಪಾಲಿಸಿದಂತಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮಾದರಿ : ೧೫೧೧ ರಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಿಯ ಹೆಂಡತಿ ಅವಟಿಗನೊಂದಿಗೆ ಹಾದರ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನೋಡಿದ ರಾಜನು, ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಹೇಗಿರಬಹುದೆಂದು ನೋಡಲು ಬಂದಾಗ, ಈಕೆ ತಳವಾರನೊಂದಿಗೆ ಹಾದರಮಾಡುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆವಟಿಗ ಹಾಗು ತಳವಾರನನ್ನು ಗಲ್ಲಿಗೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಂತ್ರಿಯ ಹೆಂಡತಿ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ತಲೆಬೋಳಿಸಿ ಹೊರಗಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲೂ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಮಾಡಿದ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಕೊಲ್ಲುವ ಹಮ್ಮೂರಾಬಿ ಶಾಸನದ ಛಾಯೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲದೆ, ಅವಮಾನಗೊಳಿಸಿ, ಜೀವದಿಂದ ಬಿಟ್ಟವರು ಬಹುಶಃ ವಕ್ತಾರರೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಮಾದರಿ ೯೩೧ : ಈಡಿಪಸ್, ಶಟವಿ ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಕಥೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲದೆ ಹಾಡಿನ ರೂಪದಲ್ಲೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.[೧] ಹಾಡಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಕಥೆ ೯೩೦ಇ – ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿದೆ. ಅದು ಮಾದಿಗ (ಹೊಲೆಯ) ನೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆಯಾಗುವ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು.

ಶಟವಿ ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಧಿಸಿದ ಈಡಿಪಸ್ (೯೩೧) ಮಾದರಿ – ನಮ್ಮ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಬಂದಂತಹದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಆದೇಶದಂತೆ ಶಟವಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಸಿನ ಹಣೇಬರಹ ಬರೆಯುವಾಕೆ. ತನ್ನ ಮಗಳ ಲಿಖಿತವನ್ನು ಆಕೆಯ ಮಗನು ತಾಯಿಯೊಂದಿಗೆ ಭೋಗಿಸುವುದಾಗಿ ಬರೆದಳು. ವಿಷಯ ತಿಳಿದು ಶಟವಿಯ ಮಗಳು ಅರಣ್ಯದ ಒಂದು ಗಿಡ ಏರಿ ಕುಳಿತು, ಕೆಳಗಿನ ಬಾವಿಗೆ ನೀರಿಗಾಗಿ ಕುಂಬಳ ಸೊಟ್ಟೆ ಇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾಳೆ.

---

೧. ನೋಡಿ, 'ಸಟವಿ ಬರೆದ ಲಾವಣಿ' : (ನಿಂಗಣ್ಣ ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ ಅವರ 'ದೈವದ ಎರಡು ಲಾವಣಿಗಳು ಪು, 31), 'ಸಮಗಾರನ ಪದ' : (ಲಿಂಗಣ್ಣ ಸತ್ಯಂಪೇಟೆ, ಪ್ರಪಂಚ, ಆಗಸ್ಟ್ 24, 1975, ಪು 31–32), 'ಶಟವಿ ಹಾಡು' : (ಶಂಕರಗೌಡ ಬಿದಾದಾರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತಿ, 11–3, ಪು. 117–126

ನೀರು ಕುಡಿಯಲು ಬಂದ ರಾಜನೊಬ್ಬನು ಆ ಸೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮೂತ್ರ ವಿಸರ್ಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಶಟವಿಯ ಮಗಳು ಆ ಮೂತ್ರ ಸೇವಿಸಿದುದರಿಂದ ಗರ್ಭ ಧರಿಸಿ ಗಂಡು ಮಗುವಿಗೆ ಜನ್ಮ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಅದನ್ನು ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಸೀರೆಯ ಸೆರಗಿನಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಿ ಒಗೆದು, ಬೇರೊಂದು ಊರಿಗೆ ಹೋಗಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕುರಿ ಕಾಯುತ್ತ ಬಂದ ಕುರುಬನೊಬ್ಬನು ಆ ಮಗುವನ್ನು ತನ್ನೂರಿನ ರಾಜನಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಈ ಮಗ ಬೆಳೆದು, ತನ್ನೂರಿನ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮೋಹಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ಶಟವಿಯ ಮಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಈಕೆಗೆ ಮಗು ಜನಿಸಿದಾಗ, ಅದರ ಮೈ ಒರೆಸಲು ಕೊಟ್ಟ ಅರಿವೆ, ತಾನು ಮೊದಲು ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಸಿಗೆ ಸುತ್ತಿ ಒಗೆದ ಸೆರಗೇ ಅದಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಭವಿಷ್ಯ ನಿಜವಾದುದನ್ನು ಬಗೆಯುತ್ತಾಳೆ.

ಈ ಕಥೆ ಬೇತಾಳನ ಕಥೆಯಲ್ಲೂ (೨೪ನೇ ಕಥೆ) [೧], ಕಥಾಸರಿತ್ಸಾಗರದಲ್ಲೂ [೨] ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಒಂದು ಕಥೆ ಗ್ರೀಕ್ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.[೩] ಕವಿ ಸಾಫೋಕ್ಲಿಸ್ (ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೪೯೬=೪೦೬), ಕ್ರಿ.ಪೂ.ದಲ್ಲಿಯೇ 'ದೊರೆ ಈಡಿಪಸ್' ಎಂಬ ಗಂಭೀರ ನಾಟಕವನ್ನು ಈಡಿಪಸ್ ಕಥೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಡೆಲ್ಫಿಯ ದೇವವಾಣಿಯಂತೆ – ಥೀಬ್ಸಿನ ರಾಜ ಲೇಯಿಯಸ್ ಅಯೊಕಾಸ್ಟಳೊಂದಿಗೆ ಪಡೆದ ಮಗು (ಈಡಿಪಸ್), ತಂದೆಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸಿ, ತಾಯಿಯನ್ನು ಕೂಡಿ, ನಾಲ್ಕು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ವಿಷಯ ತಿಳಿದು, ಹೆಂಡತಿಯಾದ ತಾಯಿ – ನೇಣು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಸಾಯುತ್ತಾಳೆ. ಈತ ಕಣ್ಣು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ರಾಜ್ಯದಿಂದ ಹೊರಗಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಆಶಯ : ಟಿ ೪೧೨ : ತಾಯಿ – ಮಗನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ).

'ತಂದೆಯ ಅದ್ಭುತ ಉಪಶಮನಕ್ಕಾಗಿ ಶೋಧ ನಡೆಸಿದ್ದು' (೫೫೧), ಎಂಬ ಮಾದರಿ, 'ಗುಲ್‌ಬಕಾವಲಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಥೆಯಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಗಣನೆಗೆ ಬಾರದ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಈ ಕಥೆ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆದಿದೆ. ಇದು ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುತೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಮಾದರಿ. ಎರಡು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳಾದ 'ಅಲ್ಲಾವುದ್ದೀನ್' (೫೬೧),*** ಹಾಗೂ 'ನಾಲ್ವತ್ತು ಜನ ಕಳ್ಳರು' (೯೫೦) – ಎಂಬವು 'ಅರೇಬಿಯನ್ ನೈಟ್ಸ್' ಕಥಾಗುಚ್ಛದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಂತಹವುಗಳಾಗಿವೆ. ತೋಳ ಬಂತಲೇ ತೋಳ (೧೩೩೩), ಕೊಡಲಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿತು (೭೨೯) ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ೫, ೫೧, ೫೭, ೬೬ಎ, ೬೮, ೯೧, ೧೧೦, ೨೧೪ಎ, ೨೧೪ಬಿ, ೨೩೨ಡಿ,* ೨೪೦ಎ* ಹಾಗೂ ೨೭೫ಎ – ಈ ಮಾದರಿಗಳೆಲ್ಲ ಈಸೋಫನ ನೀತಿ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಗುಲ್‌ಬಕಾವಲಿ' ಹಾಗೂ 'ಅರೇಬಿಯನ್ ನೈಟ್ಸ್' ಕಥಾಗುಚ್ಛಗಳು ತುರ್ಕಿ ದೇಶಗಳಿಗೆ 'ಈ ಸೋಫನ್ ನೀತಿ ಕಥೆಗಳು' ಗ್ರೀಸ್ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

---

೧. ಬೇತಾಳನ ಕಥೆಗಳು , 24ನೇ ಕಥೆ, ಪು. 234.

೨. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ ಎ.ಆರ್.: ಕಥಾಮೃತ, ಪು. 371.

೩. ನೋಡಿ, ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ಕೆ.ಎಂ. : ಗ್ರೀಕರ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು, ಪು. 111–117

ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳಾದ : ಅವಳಿ ಜವಳಿ ಸಹೋದರರು (೩೦೩), ಮಂತ್ರವಾದಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಿಷ್ಯರು (೩೨೫), ಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯ ಹೆಣ್ಣು (೪೦೮), ಕೊರಳ ಹಾರದಲ್ಲಿ (ಬಾಹ್ಯ) ಜೀವವಿರುವ ಯುವತಿ (ಯುವಕ) (೪೧೨), ಕಪ್ಪೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಜಕುಮಾರ (೪೪೦), ಸಿಂಡರೆಲ್ಲಾ (೫೧೦ಎ), ಒಕ್ಕಣ್ಣು ಇಕ್ಕಣ್ಣು ಮುಕ್ಕಣ್ಣು (೫೧೧), ನಂಬಿಗಸ್ಥ ಸೇವಕ (೫೧೬), ಮಾಟದ ಉಂಗುರ (೫೬೦), ಮೂರು ಮಾಟದ ಸಾಧನಗಳು ಮತ್ತು ಹಣ್ಣುಗಳು (೫೬೬), ಮಾಟದ ಮಾವಿನ ಹಣ್ಣು (೫೬೭), ಮಾಟದ ಹಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ಅಗಲಿದ ಸಹೋದರರು (೫೬೭ಎ), ಕತ್ತಂಡ್ಯೊ ಬಿಟ್ಟಂಡ್ಯೊ (೫೭೧), ಚೋಟು ಹುಡುಗ (೭೦೦), ಮಾತನಾಡುವ ಗಿಳಿ, ಹಾಡುವ ಗಿಡ, ಕಬಂಗಾರವರ್ತಿ ನೀರು (೭೦೭) – ಇತ್ಯಾದಿ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ. ●

ಮೂಲಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅಂಟಿಕೊಂಡ ಕಥೆಗಳು

ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು

ಜನಸಮೂಹವು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಬದುಕಿಕೊಂಡು ಬಂದದ್ದರ ರೀತಿ–ನೀತಿ, ಕ್ರಮ, ಇದರ ಒಟ್ಟು ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇಂಥದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿಯಲು ಸಂಶೋಧಕರು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಶೋಧಕರ ಆ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವ ಅತಿ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವೂ ಒಂದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಜಾನಪದವು ಬೆಳೆದು ಬಂದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅದು ಗ್ರಂಥಸ್ಥವಾಗದೆ ಗ್ರಾಮೀಣರ ಬಾಯಲ್ಲೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದವು. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದರ ರೂಪ ಬದಲಾಗಿರಬಹುದು. ನಗರ ವಾಸಿಗಳು ಅಥವಾ ಶಿಷ್ಟ ಕವಿಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಈ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದವು ಗ್ರಾಮೀಣರ ಸೊತ್ತಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಿತು. ಗ್ರಾಮೀಣರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದ ಅನುಭವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಹು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಂದ ಜೀವಂತ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದೆ ಅದು. ಜಾನಪದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಬದುಕಾದರೂ, ನಗರವಾಸಿಗಳು, ಕವಿಗಳು ಅದೊಂದು ಕಲಾಪ್ರಕಾರ ಎಂದು ಎಣಿಸದೇ ಹೋದರೂ ಯಾವುದೋ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಇವೆರಡೂ ಪರಂಪರೆಯ ನಡುವೆ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಒಂದು ಬಲವಾದ ಸಂಬಂಧ ಇರುವಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯನಾಯಕರ ಸಂಬಂಧದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಅತಿಮಾನುಷ ಸಂಗತಿ ಪವಾಡ ಕತೆಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ತಂದು ಹೇಗೆ ಕತೆ, ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟಿದರೋ ಜನಪದರೂ ಹಾಗೆಯೇ ತಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆ ಆಗಿಹೋದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತೂ ಅದನ್ನೇ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಜನಪದರಿಗೇ ಆಗಲಿ, ಶಿಷ್ಟರಿಗೇ ಆಗಲಿ ಕತೆ, ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಬಂದ ಅದರದೇ ಆಶಯಗಳು ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದವು.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಥೆಗಳು : ಕರ್ನಾಟಕದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗ

ದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ತುತ್ತತುದಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಲೆಯ ಮಹದೇಶ್ವರ ದೇವತೆಯ ಹೆಸರು ಆ ಸುತ್ತಿನಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಈ ದೇವತೆಯ ಮೇಲಿನ ಇತಿಹಾಸ, ದಂತಕಥೆ, ಪವಾಡ ವಿವರಗಳು, ದೀರ್ಘ ಕಾವ್ಯ, ಜಾತ್ರೆಯ ಆಚರಣೆ ಇವೆಲ್ಲ ಕುತೂಹಲಕರ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗ್ಯ. ಈತ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಗಳ ನಡುವೆ ವಾಸಿಸಿ, ಅವರ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಶ್ರಮಿಸಿ, ಅವರಿಂದ ಗೌರವಗೊಂಡು, ಸಮಾಧಿಸ್ಥಿತನಾದ ಮೇಲೆ ದೇವತಾ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈತನ ಕಾಯಕದ ಕ್ರಮ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಮಹದೇಶ್ವರನ ಮೇಲಿನ ಪವಾಡ ಕಥೆ, ಕಾವ್ಯ ಅಲೌಕಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಆರಂಭವಾದರೆ ದಂತಕಥೆಗಳು ಒಂದು ವಿಧದ ಲೌಕಿಕ ವಿವರಗಳಿಂದ ತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕಥೆ ಹೀಗೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ. ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದೇವತೆಗಳು ನಂಜನಗೂಡಿನ ನಂಜುಂಡೇಶ್ವರ, ಮೈಸೂರಿನ ಚಾಮುಂಡೇಶ್ವರಿ ಮತ್ತು ಮಲೆಯ ಮಹದೇಶ್ವರ. ಚಾಮುಂಡಿಯನ್ನು ಮಹದೇಶ್ವರನು ತನ್ನ ಪ್ರಾಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಸಿದ. ಆದರೆ ಚಾಮುಂಡಿಗೆ ಮಹದೇಶ್ವರನ ಮೇಲೆ ಒಲವಿರಲಿಲ್ಲ. ನಂಜನಗೂಡಿನ ನಂಜುಡೇಶ್ವರನನ್ನು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟಳು. ಮಹದೇಶ್ವರನು ಬೇಸರಗೊಂಡು ಅಲ್ಲಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ಚಾಮುಂಡಿಯನ್ನು ನೋಡುವಂತಾಗಬಾರದೆಂದು ದಕ್ಷಿಣ ತುದಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಟ. ಅಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ ವಾಸಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಅವರ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸತೊಡಗಿದ. ದಂತಕಥೆಗಳ ರಚನಾ ಕ್ರಮವೇ ಹೀಗೆ. ಭೌಗೋಳಿಕ ವಿವರಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈಗಲೂ ಮಹದೇಶ್ವರನ ನೆಲೆ ಅರಣ್ಯ ಸಾಲುಗಳ ನಟ್ಟನಡುವೆ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಜನಪದರು ಮೇಲಿನ ದಂತಕಥೆಯಂತೆ ಕೊಡುವ ವಿವರ ಮಹದೇಶ್ವರನು ಪ್ರೇಮ ವಂಚಿತನಾದ ಮೇಲೆ ಚಾಮುಂಡಿಯ ನೆಲೆ ಕಾಣಬಾರದು, ಅವಳ ನೆನಪು ಆಗಬಾರದೆಂದೇ ಅರಣ್ಯ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋದನಂತೆ. ಇದು ಮೂಡು ಸುತ್ತಿನ ಗ್ರಾಮೀಣರ ಬಾಯಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ದಂತಕಥೆಯಾದರೆ ಅದೇ ಹಾಡುಗಾರರ ಬಾಯಲ್ಲಿರುವ ಕಾವ್ಯ ಮಹದೇಶ್ವರನ ಬೇರೆಯದೇ ಪವಾಡ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾದಯ್ಯನು ತನಗೆ ತಂದೆತಾಯಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೊಬ್ಬರು ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು, ಶರಣರ ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೆರೆಯುವುದು, ಶ್ರವಣ ದೊರೆಯನ್ನು ಜಯಿಸಿದ್ದು, ಜುಂಜೇಗೌಡನನ್ನು ಶಿಷ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು, ಶಂಕಮ್ಮನ ಪ್ರಸಂಗ, ಬೇವಿನಟ್ಟಿ ಕಾಳಿಯಂಥ ಕೃಪಣ ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಕಲಿಸಿದ್ದು, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆತನ ಅಲೌಕಿಕ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವಂಥ ಪವಾಡ ಕಥೆಗಳಾಗಿವೆ. ಜನಪದರು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ದಾರ್ಶನಿಕ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಹೀಗೆ. ಕೇವಲ ಜನಪದರೇ ಅಲ್ಲ ಶಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಕೂಡ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ರೂಢಿಗತ ಆಶಯಗಳ ಮೇಲೆಯೇ. ಅಂತೆಯೇ ಶರಣರ, ಸಂತರ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ವೀರರ ಹುಟ್ಟು, ಬಾಲ್ಯ, ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಲ್ಲ ಅದರದೇ ಆಶಯ ಕಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಪುರುಷರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಾಯಂದಿರ ಬೆನ್ನು ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಶರಣರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೂ ಮತ್ತೆ ಎರಡನೆಯ ಹುಟ್ಟು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹದೇಶ್ವರನು ನಿಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದನೋ ಅದು ಜನಪದರಿಗೆ ಗೌಣ. ಅವರ ಎರಡನೇ ಹುಟ್ಟಿನ ಆಶಯ ಕತೆಯೇ ಮುಖ್ಯ. ಮಾದಯ್ಯನು ತಾನು ವೀರಶೈವನಾಗಲು ಬಯಸಿ ಕುಂತೂರು ಮತ್ತು ಸುತ್ತೂರು ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷೆ ಸಿಗದೆ ಮೂಡು ಮಲೆಗೆ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿದ. ಅಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಕೂತವನ ಸುತ್ತ ಹುತ್ತ ಬೆಳೆದು ಕೊಂಡಿತು. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮೇಯಲು ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಜುಂಜೇಗೌಡನ ಹಸು ದಿನನಿತ್ಯವೂ ಹಾಲು ಕರೆದು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಜುಂಜೇಗೌಡ ಒಂದು ಹಸುವಿನ ಹಿಂದೆ ಬಂದು ವಿಷಯ ತಿಳಿದು ಹುತ್ತವನ್ನು ಅಗೆಯಲು ಆಯುಧ ಎತ್ತಿದ. ಆ ಏಟು ಹುತ್ತು ದೊಳಗಿನ ಶರಣನಿಗೆ ಬಿದ್ದಿತು. ತಾನು ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪಿಗೆ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಪಟ್ಟು ಜುಂಜೇಗೌಡ ಮಹದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಅದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ.

ಭೂಮಿಯ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಹುತ್ತದ ಬಾಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುವವ ಭೂಮಿಯ ಪುತ್ರನೆಂದೇ ತಿಳಿದು ಜನಪದರು ಅವನ ತಂದೆತಾಯಿಗಳ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಹುಟ್ಟಿನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಮಹದೇಶ್ವರನ ಪವಾಡ ಕಥಾಕಾವ್ಯ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪವಾಡಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೇರಿಸು ತ್ತವೆ. ಜನಪದರಿಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದೂ ಈ ಕಥೆಗಳೇ. ಅವನ ವಾಸ್ತವ ಜೀವನದ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಮಹದೇಶ್ವರನು ಕೇವಲ ಮದಾಂಧರಷ್ಟನ್ನೇ ಬಗ್ಗಿಸಬಲ್ಲವ ನಲ್ಲ, ಹುಲಿ, ಹಾವಿನಂಥ ಕ್ರೂರ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ವಾಹನ ವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಉಗ್ರ ಸ್ವರೂಪದ ಹುಲಿ ಆತನ ವಾಹನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ವೀರ ಪುರುಷರ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯ. ಬೇರೆ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ವೀರರು ಒಂದು ಒರಟು ಸ್ವಭಾವದ ಕುರೂಪಿಯನ್ನು ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಷ್ಟೆ. ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಯಥಾವಿಧಿ ವಿವರಗಳು, ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಮಲೆಯ ಮಹದೇಶ್ವರನ ಮೇಲಣ ಪವಾಡ ಕಥೆಗಳ ಕಾವ್ಯವು ಇರುವ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದುದು.

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಹದೇಶ್ವರನಷ್ಟೇ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಂಟೇ ಸ್ವಾಮಿ ಈತನ ಮೇಲಣ ಮಹದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯದಂತೆಯೇ ಅನೇಕಾನೇಕ ಪವಾಡಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಪುರುಷರೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವಂತೆ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ಮೇಲೆ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆ ಮಾಡಿದ ಹರಿಹರ ಚಾಮರಸರಂಥ ಶಿಷ್ಟ ಕವಿಗಳು ಆತನ ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲವನ್ನು ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದರೆ, ಅಲ್ಲಮನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕೇಳಿ ಬಲ್ಲ ಜನಪದರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿಭೂತಿ ಪುರುಷ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ಕಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಅವನಿಗೆ ನಾಮಕರಣವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೆ ಅವನು ಮಳವಳ್ಳಿ ಸಮೀಪದ ಆದಿ ಹೊನ್ನಾಯಕನ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಮುದ್ದಮ್ಮ ತಾಯಿ ಎಂಬುವಳು ಕಂಚಿನ ಹಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಹಸುವಿನ ಹಾಲು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಳು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಭಿಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಂದ. ಅವನ ಶಂಖಜಾಗಟೆಯ ಸದ್ದು ಕೇಳಿ ಹಸು ಒದೆಯಿತು. ಹಾಲು ಚೆಲ್ಲಿ ಮುದ್ದಮ್ಮನಿಗೆ ಸಿಟ್ಟು ಬಂದು "ಹಾಳಾದ ಮಂಟೋರೊಡೆಯ ಮುಂದೋಗು" ಎಂದು ಬೈದಳು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಹೆಸರ ಮೇಲಿನ ಈ ಕಥೆ ಅವನು ಕಾಲವಾದ ನಂತರವೇ ಹುಟ್ಟಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದು. ಮಲೆಯ ಮಹದೇಶ್ವರನ ಮೇಲೂ ಇಂಥದ್ದೇ ಕಥೆಯಿದೆ. ಬಂಡಳ್ಳಿ ಬಸವನನ್ನು ತನ್ನ ವಾಹನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಾದಯ್ಯ ಮೂಡು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಹೊರಡುವಾಗ ಅವನ ಗುರುಗಳು ಅವನನ್ನು ಕರೆದು ನಿಲ್ಲಲು ಹೇಳಿದರು. ಮಾದೇಶ್ವರ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. "ನಾನು ಮೂರು ಬಾರಿ ಕೂಗಿದರೂ ನೋಡದೇ ಹೊಯ್ತಾನಲ್ಲ ಮಾದಯ್ಯನ ಹಾಗೆ" ಎಂದು ಬೈದರು. ಅದೇ ಹೆಸರು ಮಾದಯ್ಯನಿಗೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತು. ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲೆ ನಿಂದಾತ್ಮಕ ಹೆಸರುಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಮಹದೇಶ್ವರನಂತೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯೂ ಅನೇಕ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಥೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದೇ ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಅವನು ಮಾಡುವ ಪವಾಡದಿಂದ. ಶಿಷ್ಟಕವಿಗಳ ಕಥೆಗಳ ಆರಂಭ ಕೈಲಾಸವಾದರೆ, ಜನಪದ ಕವಿಗಳ ಕಥೆಗಳ ಆರಂಭ ಕಲ್ಯಾಣದಿಂದ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಿಯರು. ಶಿವಶರಣರು ಬಾಳಿ ಬದುಕಿದ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕೆಲವು ಬಾರಿಯಾದರೂ ಭೇಟಿಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಲಕ್ಷದ ಮೇಲೆ ತೊಂಬತ್ತಾರು ಸಾವಿರ (ಕಾವ್ಯೋತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ) ಜನಕ್ಕೆ ದಾಸೋಹ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕೈಕಾಲು ಮುರಿದುಕೊಂಡು, ಮೈಕೈಯ್ಯೆಲ್ಲ ಗಾಯದವನಾಗಿ ಎತ್ತಿನ ಚರ್ಮಹೊದ್ದುಕೊಂಡು, ಸತ್ತ ಕರು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಬಂದರು. ಬಂದರೆ ಬಾಗಿಲು ಕಾಯುವವ ಆತನನ್ನು ಒಳಗೆ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆತ ಸನ್ಯಾಸತ್ವದ ತುರ್ಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಅವಧೂತಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಜತೆಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸಾಯುತ್ತಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವೊಂದನ್ನು ಬದುಕಿಸಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಶಿಷ್ಯಳನ್ನಾಗಿ ಪಡೆಯುವುದು, ರಾಜಕುಮಾರರನ್ನು ವಿಷದ ಕಜ್ಜಾಯ ತಿನ್ನುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಅವರನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬದುಕಿಸುವುದು, ಬೊಪ್ಪಗೌಡನಪುರದಲ್ಲಿ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಸಾಯುವಂತೆ ಮಾಡಿ, ಕೆಂಪಣ್ಣನನ್ನು ಶಿಷ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಪಡೆಯುವುದು ಈ ಎಲ್ಲ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮಹದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪವಾಡ ಮಾದರಿಗಳು ಒಂದೇ ಬಗೆಯವು. ಇವರ ಮೇಲಣ ಪವಾಡ ಕಥೆಗಳು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ ಅವರು ಬದುಕಿ ಬಾಳಿದ್ದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ನಡುವೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಲಕ್ಷೋಪಲಕ್ಷ ಭಕ್ತರೆಲ್ಲ ಬಹುಪಾಲು ಕೆಳವರ್ಗದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ದಕ್ಷಿಣ

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಹದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಇವರಿಬ್ಬರು ಕೆಳವರ್ಗದವರ ನಡುವೆ ಬದುಕಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದೇವತೆಗಳಾಗಿ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬ ಶಿವಶರಣ ಬೇಡ ನಾಯಕರ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ನಡುವೆ, ಜುಂಜಪ್ಪನೆಂಬುವ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ನಡುವೆ ಮೂಡಿಬಂದ ಶರಣರು ಮತ್ತು ದೇವತೆಗಳು. ಇವರನ್ನು ಜನಪದರು ಅವತಾರ ಪುರುಷರನ್ನಾಗಿಯೇ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ.

ನಂಜಪ್ಪನ ಕಥೆಯು, ಅವನ ತಾಯಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಅವಳನ್ನು ಹಂಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬ ಮಾಮೂಲಿ ಆಶಯದೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ದೇವರ ವರದಿಂದ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಅವನ ತಾಯಿಯ ಬೆನ್ನಿನ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಜುಂಜಪ್ಪ ಬಡಮ್ಮೈಲ ಎಂಬ ಎತ್ತನ್ನು ವಾಹನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಹದೇಶ್ವರ ಹುಲಿಯನ್ನು ವಾಹನ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ, ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ಇತರ ಜನಪದ ಕಥೆ ಕಾವ್ಯಗಳ ಆಶಯಗಳನ್ನೇ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನಷ್ಟೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಶರಣ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಕಾವ್ಯವೇನೂ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದಂತ ಕಥೆಗಳು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿವೆ. ಆ ದಂತ ಕಥೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಯ ಉದಾರ ಮನಸ್ಸನ್ನು, ಕಾಯಕಕ್ಕೇ ಆತ ಕೊಟ್ಟ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ನಾಯಕನ ಹಟ್ಟಿ ಗ್ರಾಮ ಆತನ ವಾಸಸ್ಥಳವಾಗಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಆತ ಬೇಡ ನಾಯಕರನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸಮಾಜ ಸೇವಾಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದನು. ಶಿವಭಕ್ತರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂತೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಊಟ ಮಾಡಿದ ಒಂದು ಕಥೆ ಆತನ ಮೇಲಿದೆ. ಸತ್ತ ಎಮ್ಮೆಯನ್ನು ಬದುಕಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಹಾಲು ಕರೆಯುವುದು, (ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಬದುಕಿಸಿದಂತೆ) ಕೆರೆ ಕಾಲುವೆ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತ ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾದ ಆಳುಗಳಿಗೆ ಅವರವರ ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪವಾಡದ ಮೂಲಕ ಹಣ ದೊರಕುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು, ಹೈದರಾಲಿಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಪರಾಕ್ರಮಿ ಮಗನೊಬ್ಬನು ಹುಟ್ಟುವನೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದು ಇವೆಲ್ಲವೂ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಪವಾಡ ಕಥೆಗಳು. ಈ ಬಗೆಯ ಕಥೆಗಳು ಆಯಾ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂತರ ಮೇಲೆ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಲೆಂದೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕಥೆಗಳು. ಈ ಬಗೆಯ ಪವಾಡ ಕಥೆಗಳೇ ಜನಪದರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಇಷ್ಟವೂ ಕೂಡ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪುರುಷರ ಸತ್ಯಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪವಾಡ ಪುರುಷರಾಗಿ, ದೇವತೆಗಳಾಗಿ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಹದೇಶ್ವರ, ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಮುಂತಾದವರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಜನಮನವನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಆಕರ್ಷಿಸಿದ ದೇವತೆಗಳಾದರೆ, ಆಯಾ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುವವಳು ಮಾರಿ ದೇವತೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಈ ದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಒಂದೇ ಇದ್ದು ಈಕೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರಿನ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಅದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆ ನಡೆಯುವ ಈ ದೇವತೆಯ

ಜಾತ್ರೆ, ಅದರ ಆಚರಣೆಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ.

ಮಾರಿದೇವತೆ – ಜಾತ್ರೆಯ ಆಚರಣೆ ಕಥೆ

ಸುಮಾರು ಒಂಭತ್ತು ದಿನಗಳ ಕಾಲ ನಡೆಯುವ ಮಾರಿದೇವತೆಯ ಆತರಣೆಗಳು ಋಗ್ವೇದದ ಅರಣ್ಯಕಗಳ ಯಜ್ಞಕ್ರಮವನ್ನು ಹೋಲುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಗ್ರಾಮದ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಜಾತ್ರೆಯ ಆಚರಣೆಯ ಮೊದಲ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಧ್ವಜಾರೋಹಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಧ್ವಜಾರೋಹಣದ ನಂತರ ಪೂಜಾರಿ ಮತ್ತು ಊರ ಯಜಮಾನ ಇಬ್ಬರೂ ಕಂಕಣಬದ್ಧರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕಂಕಣಬದ್ಧರಾದ ಮೇಲೆ ಒಂಭತ್ತು ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಅಲ್ಪಾಹಾರದೊಡನೆ ಉಪವಾಸ ಆಚರಿಸಬೇಕು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗುಡಿ ಮುಂದೆ ಆಳವಾದ ಗುಂಡಿಯನ್ನು ತೋಡಿ ಅದರಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಸೌದೆಯ ತುಂಡುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿ ಬೆಂಕಿ ಹಾಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಯಜ್ಞಕೊಂಡವನ್ನು ಹಾಯುವುದರೊಂದಿಗೆ ದೇವತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕುರಿ, ಕೋಣ ಇಂಥ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಬಲಿಯೂ ನಡೆಯುವುದು. ದೇವತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಜನಿಗೆ ಕುರಿ, ಕೋಣ ಎಂತಲೇ ಕರೆಯುವುದಿದೆ. ಈ ಜನಿಗೆ ಕುರಿ ಕೋಣಗಳು ದೇವತೆಯ ಹೆಸರು ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟ ಒಂದು ಅಥವಾ ಎರಡು ವರ್ಷ ಕಾಲ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮೇಯ್ದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಿರುಗುವುವು. ಎಂದರೆ ಇವು ಯಜ್ಞಾಶ್ವಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಜನಿಗೆ ಎಂಬ ಪದವೇ ಯಾಜ್ಞಿಕ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದದಿಂದ ಬಂದದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞ ಎಂಬ ಪದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜನ್ನ ಎಂಬುದಾಗಿ ತದ್ಭವಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಯಾಜ್ಞಿಕ ಎಂಬುದು ಗ್ರಾಮೀಣರಲ್ಲಿ ಜನ್ನಿಕ, ಜನಿಗೆ ಆಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಲ್ಲ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರಮ್ಮನಿಗೆ ಕುರಿ ಅಥವಾ ಕೋಣವನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಥೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೊಡನೆ ಆ ಕಥೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆಯಾದರೂ ಅದರ ಮೂಲ ಆಶಯ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಒಬ್ಬ ಕೆಳವರ್ಗದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ ಮೇಲು ವರ್ಗದ ಕನ್ನೆಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ಆತನನ್ನು ಮೊದ ಮೊದಲು ಉನ್ನತವರ್ಗದವನೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದಳು. ಒಂದು ದಿನ ಆತನ ತಾಯಿ ಮನೆಗೆ ಬಂದಳು. ಕೆಲವು ದಿನ ಮಗನ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದವಳಿಗೆ, ಸೊಸೆಯು ಪ್ರತಿನಿತ್ಯ ತಯಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಸ್ಯಾಹಾರದ ಅಡುಗೆಯಿಂದ ಬೇಸರವಾಯಿತು. 'ಏನು ತಿಂದರೆ ಏನು? ಮುದಿ ಎತ್ತಿನ ನಾಲಗೆ ತಿಂದದ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಸಮ' ಎಂದಳು. ಆಗ ಸೊಸೆಗೆ ಗಂಡ ಮತ್ತು ಅತ್ತೆ ಕೆಳವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಗಂಡನಿಗೆ ಶಾಪ ಕೊಟ್ಟು ತಾನು ಜೀವತೊರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಜೀವ ತೊರೆಯುವಾಗ ತಾನು ಮಾರಿದೇವತೆಯಾಗಿ, ತನಗೆ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಬಲಿಕೊಡುವ ಕೋಣವೇ ತನ್ನನ್ನು ನಂಬಿಸಿ ಮದುವೆಯಾದ ಗಂಡನಾಗಲಿ ಎಂದಳು. ಆದರೆ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಅಂದರೆ ಮಾರ್ಕಂಡೇಯ ಪುರಾಣದಂತೆ ಮಹಿಷಾಸುರ ಎಂಬ ರಾಕ್ಷಸನ ಹಾವಳಿಯಿಂದ ತೊಂದರೆಗೀಡಾದ ದೇವತೆಗಳು ತಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆಯುಧಗಳನ್ನು

ಚಾಮುಂಡೇಶ್ವರಿ ದೇವತೆಗೆ ಕರುಣಿಸಿ ತನ್ಮೂಲಕ ಮಹಿಷಾಸುರ ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡಿಸಿದಂತೆ ಕಥೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಶಿಷ್ಟ ಕಥೆ, ಜನಪದ ಕಥೆ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿವೆ.

ಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಯ ಮುಂದೆ ಕೋಣ (ಮಹಿಷ)ನ ಸಂಹಾರವಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಮುಂಗಾಲನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಬಾಯಿಗೆ ಇಟ್ಟು ಅದರ ಕೊಬ್ಬಿನಿಂದಲೇ ಉರಿಯುವ ದೀಪವನ್ನು ಕೋಣನ ರುಂಡದ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ದುಷ್ಟ (ಕಷ್ಟ) ಶಕ್ತಿಯ ಬಾಯಿಗೆ ಅದರದೇ ಮುಂಗಾಲನ್ನು ಅಡ್ಡವಾಗಿಟ್ಟು ಅದರ ಮೇಲೆ ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ಬೆಳಗಿಸುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕಂಡೇಯ ಪುರಾಣದ ಮಹಿಷಾಸುರನ ಕಥೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರಿದೇವತೆಯನ್ನು ಚೌಡಮ್ಮನೆಂಬುದಾಗಿಯೇ ಕರೆಯುವುದಿದೆ. ಈ ಚೌಡಮ್ಮ ಪದ ಚಾಮುಂಡೇಶ್ವರಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ತದ್ಭವವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಇನ್ನಿತರ ಅನೇಕ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಗ್ರಾಮೀಣ ರೂಪಗಳೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಹದೇಶ್ವರ ಮಾದಯ್ಯ, ಮಹಾಂತೇಶ್ವರ ಮಂಟೇಶ, ಮೃತ್ಯುಂಜಯ, ಮಾಚಯ್ಯ, ತ್ರಿಪುರೇಶ, ತಿಪ್ಪೇಶ – ಹೀಗೆ ಅಂತೆಯೇ ಜುಂಜಪ್ಪ ಎಂಬುದು ಕೆಂಜೆಡೆಯಪ್ಪ ಎಂಬ ಪದದ ಹ್ರಸ್ವ ರೂಪವಾಗಿರಬಹುದೇ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿಂದ ಗ್ರಾಮೀಣರು ತಮ್ಮನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿದೆ.

ಮಾರಿ ದೇವತೆಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಋಗ್ವೇದದ ಯಜ್ಞವಿಧಿಯ ಆಚರಣೆಗೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ತದನಂತರ ಮಾರ್ಕಂಡೇಯ ಪುರಾಣದ ಕಥೆಯೂ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು, ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಒಂದು ಜನಪದ ಕಥೆಯೂ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಮಾರಿದೇವತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡ ಜನಪದ ಕಥೆವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಬೇರೆಲ್ಲ ಮೇಲು ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಂಬಂಧದ ಕಥೆಗಳಂತೆ, ಆ ಸಂಬಂಧ ಮುರಿದು ಬಿದ್ದ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ತುಳುವಿನ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ, ತಮಿಳಿನ ಚಿನ್ನತಂಬಿ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಈ ಕಥೆಗಳ ನಾಯಕರು ಮೇಲುವರ್ಗದವರೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸ ಹೋಗಿ, ಹೋರಾಡ ಹೋಗಿ ಅವರೊಡನೆ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋಗಿ ಹತರಾದವರು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಬೀಜವುಳ್ಳ ಮಾರಿದೇವತೆಯ ಮೇಲಣ ಜನಪದ ಕಥೆ ಈಚಿನದು. ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ, ಆರಾಧನೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ್ದು. ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ ಬೆಂಗಳೂರು ಸುತ್ತಮುತ್ತ ನಡೆಯುವ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಕರಗ ಆಚರಣೆಗೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಗಳು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಇನ್ನೊಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಶಕ್ತಿ ದೇವತಾಸಂಬಂಧದ ಕರಗ ಆಚರಣೆಗೆ ಇರುವ ಎಡೆಯಲೆಲ್ಲ ಆ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಧರ್ಮರಾಯನ ಗುಡಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ದೇವಾಲಯದ ಒಳಗೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಮೂಲವಿಗ್ರಹ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯದಾಗಿದ್ದು. ಧರ್ಮರಾಯ, ಅರ್ಜುನ, ಭೀಮ, ನಕುಲ, ಸಹದೇವ, ದ್ರೌಪದಿಯರ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು (ಲೋಹದಲ್ಲಿ) ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಮಾಡಿಸಿ ಇಟ್ಟಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜತೆಗೆ

ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ನಡೆಯುವ ಉತ್ಸವವನ್ನು ದ್ರೌಪದಿಯಮ್ಮನ ಕರಗ ಎಂತಲೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮರಾಯ ದ್ರೌಪದಿಯರ ಸಂಬಂಧದ ಅನೇಕಾನೇಕ ಕಥೆಗಳೂ ಆಚರಣೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಕಥೆಗಳು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ಉತ್ಸವದ ಆಚರಣೆಗಳೆಲ್ಲ ಬೇರೆಲ್ಲ ಗ್ರಾಮಗಳ ರೀತಿಯ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ದಿನ ಧ್ವಜಾರೋಹಣ, ಪೂಜಾರಿ ಕಂಕಣ ಬದ್ಧನಾಗುವುದು, ದೇವತೆ ಜಲಧಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇಂದಿಗೂ ಬೆಂಗಳೂರು ಕರಗದ ಉತ್ಸವದ ಕೊನೆಯ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಹೋತರಾಜರು ಕಪ್ಪು ಹೋತಮರಿಯ ಗಾವು ಸಿಗಿಯುತ್ತಾರೆ. (ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣದ ಹೋತವನ್ನು ಬಾಯಿಂದಲೇ ಸಿಗಿದು ಬಲಿಕೊಡುವ 'ಹೋತರಾಜ' ಎಂಬ ಪದ, ಋಗ್ವೇದದ ಯಜ್ಞವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ 'ಹೋತೃಜ' ಪದವನ್ನು ಹೋಲಬಹುದೇ?) ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತ ಕಥೆಯ ಭಾಗಗಳು ಬೆಂಗಳೂರು ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಮಾರಿದೇವತೆಯ ಆಚರಣೆಗೆ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇದೇ ಬಗೆಯ ಕಥೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಇನ್ನಿತರ ಕಡೆ ನಡೆಯುವ ಕೆಲವು ಜಾತ್ರೆಗಳ ಮೇಲೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಜಾತ್ರೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಥೆಗಳು :

ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಬತ್ತಾರು, ಹಿರಿಯಡ್ಕ, ಉರುಂಬಿತೋಟ ಮುಂತಾದ ಎಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿರಿ ದೇವತೆಯ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಯುವುದು. ಈ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಯುವುದು ಏಪ್ರಿಲ್ ಅಥವಾ ಮೇ ತಿಂಗಳುಗಳಲ್ಲಿ. ಈ ಸಿರಿದೇವತೆಯ ಮೇಲೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದೊಂದು ಕಥೆ ಪದ್ಯ ಮತ್ತು ಗದ್ಯಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದು, ಗದ್ಯ ಕಥೆಯಂತೆಯೇ ಪದ್ಯ ಕಥೆಯಿದೆಯೇ ಎಂಬುದು ಸಂದೇಹದ ಸಂಗತಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ವೀರಪುರುಷ. ಶರಣ, ದೇವತೆಗಳ ಮೇಲೆ ಇರಬಹುದಾದ ಪದ್ಯಕಥೆ, ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಕಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಆ ದೇವತೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಗಳು ಇವು ಮೂರು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ದೇವತೆಯ ಮೇಲಿನ ಕಥೆ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದು, ಅವೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ.

ಸಿರಿದೇವತೆಯ ಮೇಲೆ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಥೆ ಹೀಗಿದೆ : ಗಂಡನಾದ ಕಾಂತುಪೂಂಜನ ನಡವಳಿಕೆಯಿಂದ ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಸಿರಿಯು ರೋಸಿ ಹೋಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಕಾಂತುಪೂಂಜ ಲಂಪಟ, ಅನ್ಯಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಿರಿಯು ಗಂಡನಿಗೆ ವಿವಾಹ ವಿಚ್ಛೇದನ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ತದನಂತರ ಕೊಡ್ಸರಾಳ್ವ ಎಂಬುವವನನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗುವಳು. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಸಿರಿಯ ಮಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊರುವುದರ ಮೂಲಕ ಚೆನ್ನೆ ಗರ್ಭಧರಿಸಿ ಅಬ್ಬಗೆ ಮತ್ತು ದಾರಗೆ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ಮಕ್ಕವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಹರಕೆ ತೀರಿಸದ ಕಾರಣ ಚೆನ್ನೆ ಮಣಿಯಾಡುವಾಗ ಅಬ್ಬಗೆ ದಾರಗೆ ಇಬ್ಬರೂ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಡೆದಾಡಿಕೊಂಡು

ಸಾವನ್ನಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯ ಸಾರಾಂಶ ಇಷ್ಟು ಇರುವ ಈ ಕಥೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಸಿರಿದೇವತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಜಾತ್ರೆಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಿರಿದೇವತೆಯ ಜಾತ್ರೆ ಏಪ್ರಿಲ್ ಮೇ ತಿಂಗಳ ಒಂದು ದಿನ ಬೆಳದಿಂಗಳ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಜರುಗುವುದು. ಸಿರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಗುಡಿಯೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿವನ ಹೆಸರು ಹೊತ್ತ ಮಹಾಲಿಂಗೇಶ್ವರನ ಮೂಲವಿಗ್ರಹವಿರುವ ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸಿರಿಯ ವಿಗ್ರಹ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕಡೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಗುಡಿಯ ಸುತ್ತ ಗಿಡಮರಗಳ ಹಸಿರು ಪ್ರಕೃತಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಹಬ್ಬಿರುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬೆಳದಿಂಗಳ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ಜನ ಹೆಂಗಸರು ಬಿಳಿಸೀರೆಯೊಡನೆ ಅಲಂಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಡಿಗೆ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಮತ್ತು ಅಡಿಕೆಯ ಕದಿರನ್ನು (ಸಿಂಗಾರ) ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ಜಾತ್ರೆಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಜಾತ್ರೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ಹುರುಳಿ ಧಾನ್ಯವನ್ನು ತರುವರು. ಜತೆಗೆ ಇಡೀ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವು, ಸಿಂಗಾರ ಮತ್ತು ಹುರುಳಿಯ ಮಾರಾಟ ಹೇರಳವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹೀಗೆ ಜಾತ್ರೆಗೆ ಬರುವ ಸಿರಿ ಹೆಂಗಸರೊಂದಿಗೆ ಕುಮಾರರೂ ಇದ್ದು ಅವರು, ತಲೆಗೆ ಕೆಂಪು ಪೇಟಸುತ್ತಿ ಬಿಳಿಯ ಕಚ್ಚೆ ಪಂಚೆ ಉಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರೂ ಕತ್ತಿಗೆ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವಿನ ಸರಬೆಟ್ಟು, ಕೈಗೆ ಉಂಗುರವಿಟ್ಟು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮದುವೆಗೆ ನಿಂತ ವರನಂತೆ ಸಿಂಗರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕುಮಾರರು ಮತ್ತು ಸಿರಿ ಹೆಂಗಸರು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದ ಸಿಂಗಾರವನ್ನು ಆಗಾಗ್ಗ ಮೂಗಿನಿಂದ ವಾಸಿಸುತ್ತಾ ಆವೇಶ ಬಂದವರಂತೆ ನರ್ತಿಸುವರು. ಈ ಕ್ರಮ ಇಡೀ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಾ ಜರುಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕುಮಾರರು ಅಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ ಸಿರಿ ಹೆಂಗಸರ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಹೇಳುವ ದೇವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷದಲ್ಲಿಯಷ್ಟೇ ಸಿರಿ ಹೆಂಗಸರು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಜಾತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭವಾಗಿ ಸಿರಿ ಜಾತ್ರೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಿರಿಜಾತ್ರೆ ಸಂತಾನಾಪೇಕ್ಷೆಯ ಮೇಳವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಇಂದಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಗಳ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಸಿರಿ ಹೆಂಗಸರು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಬರುವವರಾದರೆ ಹಾಗೆ ಅಲಂಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಲ್ಲಿಗೆ ಮುಡಿದು ಸಿಂಗಾರ ಹಿಡಿದು ಬರುವ ಸಿರಿ ಮತ್ತು ಕುಮಾರರು ದೇವಾಲಯದ ಒಳಗೆ ಹೊರಗೆ (ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯ ಜನರೂ ದೇವಾಲಯದ ಸುತ್ತ ಆಯಾ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ನಿಗದಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ) ಕೆಳಗೆ ಹಾಸಿದ ನಡೆಮುಡಿಯ (ದಲ್ಯ) ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಧುವು ಹಸೆಮಣೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಂತೆ. ದಲ್ಯದ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಯಾವುದೇ ಹೆಂಗಸಿನ ಮೇಲೆ ತನಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿರುವಂತೆ ಕುಮಾರನು ವರ್ತಿಸುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಇವರು ಜಾತ್ರೆಗೆ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ತರುವ ಹುರುಳಿ ವೀರ್ಯ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಧಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಒಟ್ಟು ಈ ಬಗೆಯ ಜಾತ್ರೆ ನೆರವೇರುವುದು ಬೆಳದಿಂಗಳ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಅದೇ ಮಲೆಯ ಮಹದೇಶ್ವರದ ಜಾತ್ರೆ

ನೆರವೇರುವುದು ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ. ಈಗಲೂ ಮಹದೇಶ್ವರನ ಜಾತ್ರೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯುವುದು ಉಚಿತ. ಗಂಡಸರು ಹೆಂಗಸರು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸರಸಸಲ್ಲಾಪದಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಕೂಡಬಾರದು, ಹಾಗೆ ಕೂಡಿದರೆ ಮಹದೇಶ್ವರ ತನ್ನ ವಾಹನವಾದ ಹುಲಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಈ ಮಾತು ಮಹದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಶರಣ ಮಹದೇಶ್ವರನ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ನಿಷೇಧ ಇರುವುದಾದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೆತ್ತಲೆಸೇವೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಿರಿ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡು ವಧುವರರಂತೆ ಸಿಂಗರಿಸಿಕೊಂಡು ಸೇರುವುದು, ಕರ್ನಾಟಕದ ಇನ್ನಿತರ ಕಡೆ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬೆತ್ತಲೆಸೇವೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಸಂತಾನ ಪಡೆಯುವುದರ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಇರಬೇಕಷ್ಟೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವವರು ಬಹುಪಾಲು ಕೆಳವರ್ಗದವರು ಮಾತ್ರ.

ಜನಪದ ಕಥೆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳ ಸಂತಾನವನ್ನು 'ಸಂತಾನ ಸಿರಿ', 'ಮಕ್ಕಳ ಸಿರಿ' ಎಂತಲೇ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಸೈನಿಕರ ಹೆಂಡಂದಿರು, ಇನ್ನಿತರೇ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಗಂಡಂದಿರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ವಿಧವೆಯರಾದ ಹೆಂಗಸರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ದೇವರ ಮುಂದೆ ನಿಯೋಗ ಹೊಂದಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದರ ಉದ್ದೇಶ ಸಿರಿ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಈ ಬಗೆಯ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಕೂಡುವ ಸಂಗತಿಯೂ ತಪ್ಪಿ ಅದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಆಚರಣೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿ, ಹರಕೆ ತೀರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಕೂಡುವಿಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಡುವೆಯೇ ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದರಿಂದ ಮಳೆ ಬೆಳೆಯೂ ಕೂಡ ಹುಲುಸಾಗುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಪಂಚದಾದ್ಯಂತ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈಗಲೂ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಾಹವಾಗಬೇಕಾದ ತರುಣಿಯರು ನಿಗಧಿಯಾದ ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ಯಾರಾದರೂ ಒಬ್ಬರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗು ತ್ತಾರೆ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ದೇವತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ತಯಾರಿಸಿದ ನೈವೇದ್ಯ ಮತ್ತು ಹೂವಿನಿಂದ ಪೂಜಿಸಿ ಬೆಳಗಾಗುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತೆ ವಸ್ತ್ರಧಾರಿಣಿರಾಗಿ ಆ ದೇವತೆಯನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ವಿಸರ್ಜಸಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಮುಂದೆ ತಮಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಗಂಡನೂ, ಸಂತಾನವೂ ದೊರೆಯುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದು, ಒಟ್ಟು ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು 'ಅವ್ವೆನೋಂಪಿ' (ತಾಯಿಯ ವ್ರತ) ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಆಚರಣೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಥೆಗಳು ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಚರಣೆಗಳು ಬೇರೊಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹಬ್ಬಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕಥೆಗಳ ಮೇಲೂ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಹಬ್ಬಗಳು ಮತ್ತು ಕಥೆಗಳು

ಮಹದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಯ ಜಾತ್ರೆಗಳು ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷೋಪಲಕ್ಷ ಜನಗಳು ಭಾಗವಹಿಸುವ ಸಾಮೂಹಿಕ ಹಬ್ಬಗಳಾದರೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಯ ಜಾತ್ರೆಗಳು ಗ್ರಾಮದ ಒಟ್ಟಿನ ಹಬ್ಬಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯುಗಾದಿ, ದೀಪಾವಳಿ, ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಗೌರಿಗಣೇಶ ಇಂಥ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ನಾಡಿಗೆ ನಾಡೇ ಆಚರಿಸುತ್ತದಾದರೂ, ಇವು ಆಯಾ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಬ್ಬಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಒಂದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರದೇಶ ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮಗಳ ಜಾತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇವರ ಆರಾಧನೆಯೇ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಆಚರಣೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಿರುವಂತೆ ಹಬ್ಬದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೇವರ ಆರಾಧನೆ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಬ್ಬದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಥೆಗಳೂ ಕೂಡ ಜಾತ್ರೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮಾದರಿಯ ಕಥೆಗಳನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ಒಳಿತನ್ನು ಕಾಣುವ ದಿನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಅದು. ಮಹದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಥೆಗಳಾದರೂ ಹೇಳುವುದು ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಯ ನಿಗ್ರಹವನ್ನೇ. ದೀಪಾವಳಿಯಂಥ ಒಂದು ಹಬ್ಬದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಬಲೀಂದ್ರನೆಂಬ ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ವಿಷ್ಣು ವಾಮನನ ಅವತಾರ ತಾಳಿ ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ತುಳಿಯುವಾಗ ಬಲೀಂದ್ರನು ಒಂದು ವರ ಕೇಳಿಕೊಂಡ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆಯಾದರೂ ಪಾತಾಳ ಲೋಕದಿಂದ ಹೊರಬಂದು ತನ್ನ ನಾಡನ್ನು ನೋಡಿಹೋಗಲು ಅವಕಾಶ ಕೇಳಿದ. ವಿಷ್ಣು ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿದ. ಹಾಗೆ ಬಲೀಂದ್ರನು ಪಾತಾಳದಿಂದ ಬಂದು ನೋಡುವ ದಿನವೇ ದಿಪಾವಳಿ. ತಾನು ಇದ್ದಾಗ ಈ ಲೋಕ ಹೇಗೆ ಸಂಪತ್ತು ಸಮೃದ್ಧಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿತ್ತೋ ಈಗಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಬಲೀಂದ್ರನು ಮತ್ತೆ ಪಾತಾಳ ಸೇರುತ್ತಾನೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೀಪಾವಳಿಯ ಕಾಲ, ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಕಾಲ, ಶ್ರಾವಣದಲ್ಲಿ ಮಳೆಯಾಗಿ ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳ ಬೆಳೆ ತೆನೆ ಹಿಡಿದು ಕುಯ್ಲಿಗೆ ಬರುವ ಕಾಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಅದು. ಈ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಜನ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಗ್ರಾಮ ಪಟ್ಟಣದವರು ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಹಬ್ಬವನ್ನಾಗಿಯೇ ಕತ್ತಲ ನಡುವೆ ದೀಪಹಚ್ಚಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೀಪಾವಳಿ ಆದ ಮುಂದಿನ ತಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಹಬ್ಬದ ಆಗಮನವಾಗುತ್ತದೆ. ದನಕರು ಸಾಕಿರುವ ರೈತ ವರ್ಗದವರಿಗೆ ದೀಪಾವಳಿಗಿಂತಲೂ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಹಬ್ಬ ರೈತನ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಎತ್ತು ದನಕರುಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುವ ಹಬ್ಬ. ಈ ಹಬ್ಬದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹೊಲ–ಗದ್ದೆಗಳ ಕೊಯ್ಲು ಮುಗಿದು, ದನಕರುಗಳು ಕೂಡ ಕೊಂಚ ಬೇಸಾಯದ ಕೆಲಸದಿಂದ ವಿರಾಮ ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ರೈತರು ದನಕರುಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅಂದು ಗೋವಿನ ಕಥೆಯನ್ನು ಓದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥೆ ಒಂದು ಹಸುವಿನ ಸತ್ಯ ಸ್ವಭಾವವವನ್ನು ಸಾಧುತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಂಥದ್ದು. ಹುಲಿ ನಮ್ಮ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ವೀರರೊಡನೆ ಅದು ಹೋರಾಡುವಂಥದ್ದು. ಸಾಧು ಶರಣರಿಗೆ, ಋಷಿಗಳಿಗೆ ಅದು ಚರ್ಮದ ಹಾಸಿಗೆಯಾದರೆ, ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಹುಲಿ ವಾಹನವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಹುಲಿ ಜನಪದರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಗೋವಿನ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪುಣ್ಯಕೋಟಿಯ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಮೆಚ್ಚಿ ಅದರ ಎದುರೇ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗೋವು ಜನಪದರಿಗೆ ದೇವರು, ಸಾಧುಸಂತರು ವೀರರಿಗಿಂತ ಪೂಜ್ಯ ಎಂದಾಯಿತು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ರೈತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಜೀವನಾಡಿಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಪಶು ಸಮೂಹದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಇಂಥ ಮಹತ್ವದ ಕಥೆಯೊಂದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಕಥೆ ಪಶು ಸಮೂಹದ ಬಗೆಗಿನ ಗೌರವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದೇ ವಿನಃ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಆಚರಣೆಗೂ ಈ ಕಥೆಗೂ ಅಂಥ ಸಂಬಂಧವೇನಿಲ್ಲ.

ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ದೀಪಾವಳಿ ಈ ಎರಡು ಹಬ್ಬಗಳ ಮೊದಲೇ ಗೌರಿ ಗಣೇಶ ಹಬ್ಬದ ಆಗಮನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಗೌರಿ ಮತ್ತು ಗಣೇಶನ ಹಬ್ಬ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಜಲ ಸಂಬಂಧದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಹೊಲ ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಪೈರು ಮೊಳೆತು ಬೆಳೆ ಏಳುವುದರ ಆರಂಭಕಾಲ ಗೌರಿ ಗಣೇಶ ಹಬ್ಬದ ಕಾಲ. ಗಣೇಶನ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು ವಿಘ್ನೇಶ್ವರ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ರೈತರು ಹೊಲ ಗದ್ದೆಗಳ ಕಡೆಯಿಂದಲೇ ಮರಳು ಮಿಶ್ರಿತ ಕೆಂಪು ಮಣ್ಣನ್ನು ತಂದು, ಅದರಿಂದಲೇ ಗಣೇಶನನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ, ಅದರ ಮುಂದೆ ಪೂಜಾ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಇರಿಸುವರು. ಪೂಜಾ ಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಗರಿಕೆ, ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಗೆ ತೊಂದರೆ ಕೊಡುವ ಮುಖ್ಯ ಕಳೆ ಗರಿಕೆ. ಈ ಗರಿಕೆಯ ಜತೆಗೆ ಧಾನ್ಯ ಶತ್ರು ಇಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಗಣೇಶನ ಕಾಲ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ. ಗಣೇಶನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಧಾನ್ಯದ ತೆನೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಅದೇ ಧಾನ್ಯದಿಂದ ತಯಾರಿಸಿದ ಕಡಬು ಇರುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವಾಗ ಎಳ್ಳು ಬೆಳೆಯುವ ಭೂಮಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಳ್ಳಿನಿಂದ ತಯಾರಿಸಿದ ಕಡುಬು ಗಣೇಶನ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಇದರ ಜತೆಗೆ ಗಣೇಶನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಊಟ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಆತನ ಒಟ್ಟೆ ದಪ್ಪವಾಗಿ, ಆ ಹೊಟ್ಟೆ ಒಡೆಯಬಾರದೆಂದು ಹಾವು ಸುತ್ತಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ದಂತಕಥೆ ಇದೆ. ಗಣೇಶನ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಊಟ, ಒಂದು ಕೈಯ್ಯ ತೆನೆ; ಇನ್ನೊಂದು ಕೈಯ್ಯ ಕಡುಬು, ಕಾಲ ಕೆಳಗಿನ ಗರಿಕೆ ಮತ್ತು ಇಲಿ ಮತ್ತು ಈ ಹಬ್ಬ ಬೀಜ ಬಿತ್ತಿದ ತರುವಾಯದಲ್ಲೇ ಬರುವುದು. ಇದೆಲ್ಲ ಭೂಮಿಯ ಮತ್ತು ಮಣ್ಣಿನ ವ್ಯವಸಾಯ ಸಂಬಂಧದ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಗಣೇಶನ ರೂಪ, ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರ ವಿವರಗಳ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದವು.

ಗಣೇಶನ ಹಬ್ಬ ಭೂಮಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸಿದರೆ ಇದರೊಡನೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಗೌರಿಹಬ್ಬ ನೀರಿನ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿ ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸು ನೀರು ತುಂಬಿರುವ ಕೆರೆ, ಬಾವಿ ಅಥವಾ ಹರಿಯುವ ತೊರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ಆ ನೀರನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ, ಅರಿಷಿಣದ ಹುಡಿಯಿಂದ ತಯಾರಿಸಿದ ದೇವತೆಯನ್ನು ಗೌರಿಯೆಂದು ಮನೆಗೆ ತರುತ್ತಾರೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಜಲ ಪೂಜೆಯೇ. ಈ ಗೌರಿ ಗಣೇಶನ ತಾಯಿಯೆಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಧಾನ್ಯದೇವತೆ ಗಣೇಶನಿಗೆ ಜಲ ದೇವತೆಯನ್ನು ತಾಯಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಜಲ ಪೂಜೆಯ ಆಚರಣೆ ಹೊಂದಿರುವ ಗಂಗೆ ಅಥವಾ ಗೌರಿ ಗಣೇಶನ ಈ ಹಬ್ಬ ಬೆಳೆಯ ಆರಂಭಗಾಲದಲ್ಲಿ ಬರುವುದಾದರೆ, ದೀಪಾವಳಿ ಧಾನ್ಯ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಕುಯ್ಲು ಮುಗಿದು ದನಕರುಗಳಿಗೆ ಬಿಡುವು ದೊರೆಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯುಗಾದಿ ರೈತರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬಿಡುವಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರುವಂಥದ್ದು. ಅಥವಾ ವಿರಾಮದ ಕೊನೆ ದುಡಿಮೆಯ ಆರಂಭ ಇವೆರಡರ ನಡುವಣ ಹಬ್ಬ ಯುಗಾದಿ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಬೇವು ಬೆಲ್ಲದ ಮಿಶ್ರಣವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ತಾಯಿ ಕೂಡ ಬಹಿಷ್ಠೆಯಾಗಿರುತ್ತಾಳೆಂದು ರೈತರ ನಂಬಿಕೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿಕೊಂಡರೆ ಒಟ್ಟು ಹಬ್ಬಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೇ ಹೇಳುವಂತಿವೆ. ಯುಗಾದಿಯ ಮಾರನೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದರು ಮಾಂಸದೂಟ ಬಯಸುವುದುಂಟು. ಈ ಮಾಂಸ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯಾಡಿ ತಂದ ಪ್ರಾಣಿಯದೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಅದರಿಂದ ಯುಗಾದಿಯ ಮರುದಿನ ಜನಪದರು ಬೇಟೆಗಾಗಿ ಕಾಡಿನ ಕಡೆ ಹೋಗಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಿ ತರುವರು. ತಂದ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದು ಪ್ರಾಚೀನ ಪದ್ಧತಿ. ಈಗಲೂ ಕೆಲವು ಅರಣ್ಯವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. ಆದಿಮಾನವ ವ್ಯವಸಾಯ ಜೀವನವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಶ್ರಮ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟನಾದರೂ ಮಾಂಸ ಪ್ರಿಯ ಮನುಷ್ಯ ಮನರಂಜನೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡ. ವ್ಯವಸಾಯ ಜೀವನದ ನಂತರ ಆತನಿಗೆ ಮಣ್ಣು, ನೀರು, ಪಶು ಸಮೂಹ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆನಿಸಿರವು. ಇದರ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಆತ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ. ಈ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದಂತೆಯೇ ಕಥೆಗಳೂ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಜೀವನ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಯೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿದ್ದೇ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾನ ಗಳಿಸಿದವು.

ವಾದ್ಯ ಸಾಧನಗಳು ಮತ್ತು ಕಥೆಗಳು

ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಯೊಡನೆ ಮನುಷ್ಯ ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ದೇವತೆಗಳು ಹೋರಾಡಿದ್ದರ ಕಥೆಗಳು ಕೇವಲ ದೇವತೆ, ಜಾತ್ರೆಗಳು, ಹಬ್ಬಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ, ವಾದ್ಯ ಸಾಧನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಲೋಹಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ ವಾದ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿಂತ ಚರ್ಮ ಮತ್ತು ತಂತಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ವಾದನಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಚರ್ಮವನ್ನು ದುಷ್ಟ ರಾಕ್ಷಸನೊಬ್ಬನ ಮೈಯ್ಯದೆಂದೂ, ತಂತಿಗಳು ಅವನ ದೇಹದ ನರಗಳೆಂದೂ ಎಲ್ಲ ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಬರುವ ಸಾಮನ್ಯ ಆಶಯ. ಚೌಡಿಕೆಯೆಂಬ ವಾದ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಕಥೆ ಹೀಗದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಗಂಡ ಜಮದಗ್ನಿ, ಆ ಜಮದಗ್ನಿಯನ್ನು ಕಾರ್ತವೀರ್ಯಾರ್ಜುನು

ಕೊಂದನು. ತಂದೆಯನ್ನು ಕೊಂದದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಮಗ ಪರಶುರಾಮನು ಕಾರ್ತವೀರ್ಯಾರ್ಜುನನನ್ನು ಕೊಂದು ಅವನ ಕರುಳು ತೆಗೆದು ತಂತಿ ವಾದ್ಯ ಮಾಡಿ ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಸ್ತುತಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಚೌಡಿಕೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಕಥೆಯಿದೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಚರ್ಮ ವಾದ್ಯವಾದ ಡೊಳ್ಳಿನ ಬಗೆಗೂ ಹೀಗೆಯೇ ಕಥೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ. ಡೊಳ್ಳಾಸುರನೆಂಬುವನು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿ ಶಿವನನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡ. ಶಿವನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಏನು ವರ ಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಡೊಳ್ಳಾಸುರ ನಿನ್ನನ್ನೇ ನುಂಗುವೆನೆಂದ. ಯಾವಾಗ ನನ್ನನ್ನು ಹೊರ ಹಾಕುವೆಯೆಂದು ಶಿವನು ಕೇಳಿದಾಗ ಪಂಚರಾತ್ರಿ ಕೂಡಿದಾಗ ಎಂದ. ಆದರೆ ಡೊಳ್ಳಾಸುರ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ವಿಷ್ಣು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗಿ ಶಿವನನ್ನು ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿ ಸ್ತುತಿಸಿದ. ಆದರೆ ಡೊಳ್ಳಾಸುರನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವಯೋಗ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ. ಅವನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಲು ವಿಷ್ಣು ಡೊಳ್ಳಾಸುರನ ಎಲುಬು ಚರ್ಮಗಳಿಂದ ಡೊಳ್ಳು ತಯಾರಿಸಿ ಕೋರೆ ಹಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಕೋಲು ಮಾಡಿ ಡೊಳ್ಳು ವಾದ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರಿಸಿ ಬಾರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಶಿವ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡ. ಬುಡುಬುಡಿಕೆಯವರು ಬಾರಿಸುವ ಅತಿ ಸಣ್ಣ ಚರ್ಮವಾದ್ಯ ಬುಡುಬುಡಿಕೆಯ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಕಥೆಯಿದೆ. ತಾರಕಾಸುರ, ಮಕರಾಸುರ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ರಾಕ್ಷಸರಿದ್ದರು. ಅತ್ಯಂತ ದುರಂಹಂಕಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಅವರನ್ನು ಅವರ ಪತ್ನಿಯರ ಪತಿವ್ರತಾ ಧರ್ಮವು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅವರನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆಂಬುದು ಕೃಷ್ಣನ ಚಿಂತೆಯಾಯಿತು. ನಾರದ ಒಂದು ಉಪಾಯ ಸೂಚಿಸಿದ. ಅದರಂತೆ ಕೃಷ್ಣ ಬುಡಬುಡಿಕೆಯವರ ವೇಷ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ರಾಕ್ಷಸರ ಹೆಂಡತಿಯರಿಗೆ, ಬೆಳಗಾಗುವುದರೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಅಶ್ವತ್ಥ ವೃಕ್ಷ ತಬ್ಬಿಕೊಂಡರೆ ಮಕ್ಕಳಾಗುತ್ತದೆಂದು ಭವಿಷ್ಯ ಹೇಳಿದ. ಹೆಂಡತಿಯರಾದ ಮಾಲೆ-ಸುಮಾಲೆಯರು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿ ಗರ್ಭ ಧರಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಅವರ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಭಂಗವಾಗಿ ರಾಕ್ಷಸರು ಸತ್ತುಬಿದ್ದರು.

ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಜನಪದ ವಾದ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ದೇವರ ಆರಾಧನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವಂಥವು. ಆದರೆ ಈ ವಾದ್ಯ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಬಾರಿಸುವವರು ಕೆಳವರ್ಗದವರು ಮಾತ್ರ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ವಾದ್ಯಗಳು ಮೈಲಿಗೆಯ ವಸ್ತುವಾದ ಚರ್ಮದಿಂದ ತಯಾರಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೆ ರಾಜಮಹಾರಾಜರುಗಳ ನಡುವೆ ಯುದ್ಧ ನಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಸೈನಿಕರನ್ನು ಹುರಿದುಂಬಿಸಲು ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಚರ್ಮ ವಾದ್ಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಪರಸ್ಪರ ಶತ್ರು ನಾಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉದ್ವೇಗ ದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಈ ವಾದ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೂ ಶತ್ರುನಾಶದ ಕಥೆಗಳು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕರ. ಕೆಲವು ಚರ್ಮ ವಾದ್ಯಗಳು ಹೃದಯ ಭೇದಕ ಧ್ವನಿಯನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಬಳಸುವ ಚರ್ಮ, ಅದನ್ನು ಎಳೆದು ಕಟ್ಟುವ ಪರಿ, ಹೊರದೂಡುವ ಧ್ವನಿ, ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶತ್ರು ಸಂಹಾರದ ಕಥೆಗಳು ಈ ಚರ್ಮ ವಾದ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡವು. ಈ ಬಗೆಯ ಕಥೆ, ದಂತಕಥೆಗಳ ಪರಂಪರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ದೇವರು, ಸಂತರು, ಶರಣರು, ಕವಿಗಳು, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಜಾತ್ರೆ, ಹಬ್ಬ, ವಾದ್ಯ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಗುಡ್ಡ-ಬೆಟ್ಟ, ನದಿ-ಕೆರೆ, ಗಿಡ-ಮರ, ಪ್ರಾಣಿ-ಪಕ್ಷಿ, ಕೋಟೆ-ಕೊತ್ತಲ ಈ ಎಲ್ಲದರ ಮೇಲೂ ಆಯಾ ಭೌತಿಕ

ಸ್ವರೂಪ, ಪರಿಸರಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಕಾಲ ಕ್ರಮೇಣ ಹುಟ್ಟಿ ಪ್ರಚಾರಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯಕರ್ತನಿಗೆ ಅವನ ಸಂಗ್ರಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಇದು. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅದರ ಸುತ್ತ ಬೇರೊಂದು ಕಥೆ, ದಂತಕಥೆ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆಚರಣೆಗಳೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಾಹಕನು ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಟ್ಟು ನೋಡಿ, ತದನಂತರ ಅವನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಜನಪದರು ಇತಿಹಾಸ ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಡು ಬಂದಿರುವುದೇ ಪವಾಡಭರಿತ ಅಲೌಕಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು. ಇದರ ಹೆಚ್ಚಳದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಹಿಂದೆ ಸರಿದಿವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಚರಣೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಅಡಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಈ ತಲೆಮಾರಿನ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಾಹಕರ ಮೇಲಿದೆ.

ಗ್ರಂಥ ಋಣ

ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ : ೧೯೮೪, **ತುಳು ಬದುಕು**, ಕೋಟೆಕಾರು, ದ.ಕ.

ಜವರೇಗೌಡ ಡಿ. : ೧೯೭೬, **ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ**, ಮೈಸೂರು

ನರಸಿಂಹ ಶಾಸ್ತ್ರಿ ದೇವುಡು : ೧೯೩೫, (೧೯೮೮) **ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ**, ಬೆಂಗಳೂರು

ನಾವಡ ಎ.ವಿ. ಸುಭಾಶ್ಚಂದ್ರ : ೧೯೮೭, **ತುಳು ದರ್ಶನ**, ಕುಂದಾಪುರ

ನಾಯಕ ಎನ್.ಆರ್. : ೧೯೮೯, ಬಂದಾನೆ ಬಲೀಂದ್ರರಾಯ, ಹೊನ್ನಾಪುರ

ಪರಮ ಶಿವಯ್ಯ ಜಿ. ಶಂ. : ೧೯೭೯, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮೈಸೂರು

ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿ : ೧೯೮೭, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ವಾದ್ಯಗಳು, ಉಡುಪಿ

ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ. : ೧೯೮೫,ತುಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು

ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ ನಂ. : ೧೯೮೩, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಸಾಂಸ್ಕತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮೈಸೂರು

ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. : ೧೯೮೩ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ, ಬೆಂಗಳೂರು

Frazer J.G. : 1913, (1980) The Golden Bough, Hong Kong

Ramanujan A.K. : 1986, Ramanujan New Delhi

Whitehead Henry : 1921 (1983), The Village gods of South India, New Delhi

ಜನಪದ ಕತೆಯ ಪಾಠಾಂತರಗಳು, ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ

ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ

– ೧ –

ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಮೂರು ಉದ್ದೇಶಗಳಿವೆ :

೧. ಜನಪದ ಕಥೆಯೊಂದರ ಪಾಠಾಂತರಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಗೆ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು.

೧. ಜನಪದ ಕಥೆಯೊಂದು ಪ್ರಯೋಗವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ, ಕಥೆಯ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಸಂದರ್ಭವು ಕಾಲ, ದೇಶ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೆ ಮಾನವನ ಬಂಧುತ್ವದೊಂದಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವುದು.

೩. ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಪ್ರತೀಕ ಗುಣವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕಥೆಯ ರಾಚನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದದ್ದೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ಪ್ರಯತ್ನ. ಮಾನವನ ಬಂಧುತ್ವದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕಥೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದದ್ದು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ.

ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಕಥೆಯ ಹೆಸರು 'ಬಾಳೆ ಮೀನು – ಮುಗುಡು ಮೀನು' ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ತುಳು ಮಾತನಾಡುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. 'ಒರೊ ಜಪ್ಪೊ ಜಮನೇರಳೆಯೇ' (ಒಮ್ಮೆ ಇಳಿಯೇ ಜಮನೇರಳೆಯೇ) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಕಥೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ.

ಬಂಟ್ವಾಳ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಸಜಿಪ ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಕಲ್ಯಾಣಿ ಎಂಬವರು

(ಪ್ರಾಯ ಸುಮಾರು 60 ವರ್ಷ) ಹೇಳಿದ ಕಥೆಯ ಪೂರ್ಣ ಪಾಠ ಈ ಕೆಳಗಿನನಂತಿದೆ :

ಒಂದಾನೊಂದು ಊರಿನಲ್ಲಿ ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿ ಇಬ್ಬರಿದ್ದರಂತೆ. ಅವರು ಬಡವರಂತೆ. ಅವರಿಗೆ ಏಳು ಜನ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳು. ಅನಂತರ ಒಬ್ಬಳು ಮಗಳು ಹುಟ್ಟಿದಳು. ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಆರು ಜನಕ್ಕೆ ಮದುವೆಯಾಯಿತು. ಏಳನೆಯವನು ಮನೆಯ ಹತ್ತಿರ ಒಂದು ಹೂವಿನ ಹಿತ್ತಲನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೂ ಆಯಿತು. ಹೂ ಆದದ್ದನ್ನು ಕೊಯ್ದ. ಹೂವಿನ ಚೆಂಡು ಕಟ್ಟಿಸಿದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಬಾಗಿಲ ಮೇಲಿನ ದಾರಂದದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದ. ಆನಂತರ ತನ್ನ ಅಣ್ಣಂದಿರ ಹೆಂಡದಿರಾದ ಅತ್ತಿಗೆಯವರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ. "ಯಾರು ಈ ಹೂವಿನ ಚೆಂಡನ್ನು ತೆಗೆದು ತಲೆಗೆ ಮುಡಿಯುವರೋ ಅವರು ನನಗೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ'' – ಎಂದು. ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿ ಉಳಿದ ಹೂವನ್ನು ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಗಡೆಗೆ ಹೋದ. ಆತನು ಆ ಕಡೆ ಹೋದಾಗ ಗುಡ್ಡೆಗೆ ಸೊಪ್ಪು ತರಲೆಂದು ಹೋದ ಅವನ ತಂಗಿ ಮನೆ ಕಡೆ ಬಂದಳು. ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಹಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಿದಳು. ಕತ್ತಿ ಮತ್ತು ಮುಟ್ಟಾಳೆಯನ್ನು ಕೆಳಕ್ಕೆ ಇರಿಸಿದಳು. ಕೈ ಕಾಲು ಮುಖ ತೊಳೆದುಕೊಂಡು ಒಳಗೆ ಬಂದಳು. ಒಳಗೆ ಬರುವಾಗ ಅವಳ ಮೂಗಿಗೆ ಹೂವಿನ ಪರಿಮಳ ಬಂತು. 'ಎಲ್ಲಿಂದಪ್ಪಾ ಇದು ಹೂವಿನ ಪರಿಮಳ' ಎಂದು ಕೊಂಡು ಬಾಗಿಲ ಮೇಲ್ಬದಿಗೆ ನೋಡಿದಳು. ಅದಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕಿದಳು. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅವಳ ಅತ್ತಿಗೆಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : "ಆ ಹೂವನ್ನು ಮುಡಿದವರು ಸಣ್ಣ ಭಾವನಿಗೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಗುವರಂತೆ!''

"ಹೌದು.... ಅವನು ಹೇಳಿದಾ ಎಂದು ಹೆಂಡತಿ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ?'' ಎಂದ ಆಕೆ ತಲೆ ಬಾಚಿ ಕಟ್ಟುವಳು. ಹಣೆಗೆ ಸೂರ್ಯನ ಬೊಟ್ಟು ಇಡುವಳು. ಹೂವಿನ ಚೆಂಡನ್ನು ತಲೆಗೆ ಮುಡಿದಳು.

ಅಷ್ಟಾಗುವಾಗ ಅಣ್ಣ ಬಂದ. ನೋಡುವಾಗ ಹೂವಿನ ಚೆಂಡು ಇಲ್ಲ. ಅತ್ತಿಗೆಯವರಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದ. "ನಿನ್ನ ತಂಗಿ ಹೂವನ್ನು ಮುಡಿಗೇರಿಸಿದ್ದಾಳೆ'' ಎಂದರು. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಅಣ್ಣನು ಅಂಗಳವನ್ನು ಕೆತ್ತಿಸಿದ. ಚಪ್ಪರ ಹಾಕಿಸಿದ. ಮದುವೆಯ ಸರ್ವಸಿದ್ಧತೆ ನಡೆಸಿದ. ಅಚ್ಚುಬೆಲ್ಲದ ಒಲೆ ಹಾಕಿಸಿದ. ಸಾಮಾನು–ಸರಂಜಾಮು ತರಿಸಿದ. ನಾಡಿದ್ದು ಗುರುವಾರ ಮದುವೆಯಿದೆ ಎಂದ. ಮನೆಗೆ ನೆಂಟರು–ಇಷ್ಟರು ಬರತೊಡಗಿದರು. ಮದುವೆಯ ದಿನವೂ ಬಂತು. ಅಡುಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ಊಟ ತಯಾರಾಗುತ್ತಾ ಇದೆ. ಕೆಲವರು ತರಕಾರಿ ತುಂಡರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸೇರಿದ ಗ್ರಾಮದ ಜನಗಳು ಸಾಂಬಾರು ಅರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಇರುವಾಗ ಆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಹುಡುಗಿ ಕಣ್ಣ ನೀರನ್ನು ಸುರಿಸಿಕೊಂಡು, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕರಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಮನೆಯ ಹಿಂದಿನ ಬಾಗಿಲ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ತುರಿಯುತ್ತಿದ್ದಳು. 'ನನ್ನ ಗತಿ ಹೀಗಾಯಿತಲ್ಲಾ.... ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನನಗೇನು ಗತಿ?' ಎಂದು ರೋಧಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಎರಡು ಬಿಳಿ ಇಲಿಗಳು ಬಂದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ಆ ಹೆಣ್ಣು "ಇಲಿಗಳೇ, ನನಗೊಂದು ದಾರಿತೋರಿಸಿರಿ. ನಿಮಗೆ ತಿನ್ನಲು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಕೊಡುವೆ, ನಾನು ಕುಳಿತ ಈ ಬಾಗಿಲಿನಿಂದ ಆ ಜಂಬುನೇರಳೆಯ ಮರದ ಬುಡದವರೆಗೆ ಒಂದು ಸುರಂಗವನ್ನು ಕೊರೆದು ಕೊಡಿ'' ಎಂದಳು. ಇಲಿಗಳಿಗೆ ಅವು

ತಿನ್ನುವಷ್ಟು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಕೊಟ್ಟಳು. ಆಕೆ ಕುಳಿತಲ್ಲಿಂದ ಜಂಬುನೇರಳೆ ಮರದ ಬುಡದವರೆಗೆ ಆ ಇಲಿಗಳು ಸುರಂಗವನ್ನು ಕೊರೆದುಕೊಟ್ಟವು. ಆಕೆ ಸುರಂಗದಲ್ಲಿ ಇಳಿದು. ಮರದ ಹತ್ತಿರ ಹೋದಳು. ಹೋಗಿ ಮರದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಳು.

ಮದುವೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳನ್ನು ಶೃಂಗರಿಸಲೆಂದು ಜನರು ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಆಕೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಲಾಯಿತು. ಗಡಿಬಿಡಿ ಉಂಟಾಯಿತು. ಜನರು ಕಂಗಾಲಾದರು. ಇನ್ನೇನು ಮಾಡುವುದೆಂದು ಚಿಂತಿತರಾದರು.

ಆ ಕಡೆ ಮರದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಮದುಮಗಳ ಕಣ್ಣೀರು ಹರಿದೂ ಹರಿದೂ ಮರದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೆರೆಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಮದುವೆಗೆಂದು ಹೋಗುವ ಬಡ ಮುದುಕಿಯೊಬ್ಬಳು ಆ ಕೆರೆಯ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಬಂದಳು. ಆಕೆಗೆ ಶುಭ್ರವಾದ ಕೆರೆಯ ನೀರು ಕಂಡಿತು. ಮುಖ ತೊಳೆಯಲೆಂದು ಕೆರೆಗೆ ಇಳಿದಳು. ಮುಖ ತೊಳೆದು ನೆಟ್ಟಗೆ ನಿಲ್ಲುವಾಗ ಆಕೆಯ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಒಂದು ತೊಟ್ಟು ನೀರು ಬಿದ್ದಿತು. ಅಜ್ಜಿ ಮೇಲೆ ನೋಡಿದಳು. ನೋಡುವಾಗ ಹುಡುಗಿ ಮರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಕಂಡಿತು. 'ಇದೇನಪ್ಪ ಕಲಿಕಾಲ!' ಅಂತ ಅಜ್ಜಿ ವಿಸ್ಮಯಗೊಂಡಳು. ಆಗ ಆ ಹುಡುಗಿಯೇ ಹೇಳಿದಳು –

"ಅಜ್ಜಿ.... ಅಜ್ಜಿ.... ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇನೆಂದು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಡಿ''

ಅಜ್ಜಿ ಹೇಳಿದಳು – "ನಾನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ.... ನೀನಿಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಕುಳಿತೆ ಹೇಳು''

ಆಗ ಆ ಹುಡುಗಿ ಎಲ್ಲ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ 'ಇದನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬೇಡ' ಎಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಚಿನ್ನದ ಉಂಗುರವನ್ನು ಅಜ್ಜಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಳು. 'ಆಯಿತು.... ನಾನಿದನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದ ಅಜ್ಜಿ ಮದುವೆ ಮನೆಗೆ ಹೋದಳು. ಮದುವೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಊಟದ ಸಿದ್ಧತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಜನರ ನಡುವಿನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜಿಯೂ ಊಟಕ್ಕೆ ಕುಳಿತಳು. ಊಟಕ್ಕೆ ಬಾಳೆಎಲೆ ಹಾಕುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಅದರ ಮೇಲೆ ನೀರು ತಳಿಯುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಮದುಮಗನೇ ಅನ್ನ ಬಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ. ಅಜ್ಜಿಗೂ ಅನ್ನ ಬಳಸಿದ. ಇನ್ನೊಂದು ಸೌಟು ಬಳಸಲೆಂದು ಅನ್ನವನ್ನು ತಂದಾಗ 'ಬೇಡ.... ಬೇಡ' ಎಂದು ಅಜ್ಜಿ ಕೈ ಮುಂದೆ ಮಾಡಿದಳು. ಆಗ ಅವಳ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ಉಂಗುರ ಮದುಮಗನಿಗೆ ಕಂಡಿತು. ಆಗ ಅವನು 'ಅಜ್ಜೀ.... ಈ ಉಂಗುರ ಎಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿತು?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಜ್ಜಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. "ನಾನು ಬರುವಾಗ ಜಮನೇರಳೆ ಮರದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೆರೆ ನೋಡಿದೆ. ಅದು ಕಣ್ಣೀರಿನ ಕೆರೆ. ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮರದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಕಣ್ಣೀರು ಸುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು. "ನಾನಿಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇನೆಂದು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳಬೇಡಿ' ಎಂದು ಈ ಉಂಗುರವನ್ನು ನನಗೆ ಕೊಟ್ಟಳು'' ಎಂದಳು. ಈಗ ಮದುಮಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾಳೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಯಿತು.

ಮದುಮಗಳನ್ನು ಕರೆತರಲೆಂದು ಮದುಮಗಳ ತಂದೆ ಕೆರೆಯ ಬದಿಯ ಮರದ ಬಳಿ ಹೋದ. ಮಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಹೇಳಿದ :

"ಯಾರು ಮಗಳೆ ಸಣ್ಣ ಮದುಮಗಳೆ
ಬಂದ ನೆಂಟರು ಬೇಸತ್ತಿದ್ದಾರೆ

ಹಾಕಿದ ಚಪ್ಪರ ವಾಲುತ್ತಿದೆ
ಕಡಿದಿಟ್ಟ ಎಲೆಗಳು ಬಾಡುತ್ತಿವೆ
ಮಾಡಿಟ್ಟ ಅನ್ನ ಹಾಳಾಗುತ್ತಿದೆ
ತುಂಡರಿಸಿದ ವೀಳ್ಯದೆಲೆ ಬಾಡುತ್ತಿದೆ
ಮಲ್ಲಿಗೆ ಚೆಂಡು ಮಸುಕಾಗುತ್ತಿದೆ
ಒಮ್ಮೆ ಇಳಿಯೇ ಸಣ್ಣ ಮದುಮಗಳೇ
ಒಮ್ಮೆ ಇಳಿಯೇ ಸಣ್ಣ ಮದುಮಗಳೇ''

ಆಗ ಮರದ ಮೇಲಿಂದ ಮದುಮಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ :

"ಯಾರು ಬಂದವರು ಅಪ್ಪನೇ ಹೌದಾದರೆ
ಬಂದ ನೆಂಟರಿಗೆ ಬೇಸರವಾಗಲಿ
ಹಾಕಿದ ಚಪ್ಪರ ಬಿದ್ದು ಹೋಗಲಿ
ಕಡಿದಿಟ್ಟ ಎಲೆಗಳು ಬಾಡಿ ಹೋಗಲಿ
ಮಾಡಿದ ಅನ್ನ ಹುಳಿತು ಹೋಗಲಿ
ತುಂಡರಿಸಿದ ವೀಳ್ಯದೆಲೆ ಬಾಡಿ ಹೋಗಲಿ
ಮಲ್ಲಿಗೆ ಚೆಂಡು ಬಾಡಿ ಹೋಗಲಿ
ನಿನ್ನೆವರೆಗೆ ಅಪ್ಪ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದವರನ್ನು
ಇಂದಿಂದ ಮಾವ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಕರೆಯಲಿ?
ನಾನಿಳಿಯಲಾರೆ, ಮರದಿಂದ ನಾನಿಳಿಯಲಾರೆ''

ತಂದೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ತಾಯಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ತಂದೆಯಂತೆಯೇ ಆಕೆ ಮದುಮಗಳನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಮದುಮಗಳು ತಂದೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸಿದಂತೆ ತಾಯಿಗೂ ಉತ್ತರಿಸುವ ಆಕೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ "ನಿನ್ನೆವರೆಗೆ ತಾಯಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದವಳನ್ನು ಇಂದಿನಿಂದ ಅತ್ತೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಕರೆಯಲಿ?'' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ತಾಯಿ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣಂದಿರು ಬಂದು ಹಿಂದಿನಂತೇ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮದುಮಗಳು ಹಿಂದಿನಂತೇ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತ ಕೊನೆಗೆ "ನಿನ್ನೆವರೆಗೆ ಅಣ್ಣ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದವರನ್ನು ಇಂದಿನಿಂದ ಭಾವ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಕರೆಯಲಿ?'' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣಂದಿರು ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಅಣ್ಣಂದಿರ ಹೆಂಡತಿಯರು ಬಂದು ಕರೆವಾಗಲೂ ಆಕೆ "ನಿನ್ನೆವರೆಗೆ ಅತ್ತಿಗೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದವರನ್ನು ಇಂದಿನಿಂದ ಅಕ್ಕ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಕರೆಯಲಿ?'' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅತ್ತಿಗೆಯವರೂ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಮದುಮಗನೇ ಬಂದು ಆಕೆಯನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿಯುವಂತೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾಳೆ : "ನಿನ್ನೆವರೆಗೆ ಅಣ್ಣ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದವನನ್ನು ಇಂದಿನಿಂದ ಗಂಡ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಸಂಬೋಧಿಸಲಿ?''

ಆದರೆ ಮದುಮಗ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ ಸರಸರನೆ ಮರವೇರುತ್ತಾನೆ.

ಅವನು ಮರವೇರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಆಕೆ ಮರದ ಗೆಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಓಡುತ್ತಾಳೆ. ಮದುಮಗ ಗೆಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದ. ಆಕೆ ಎಲೆಯ ಮೇಲೇರಿ ಹೊರಟಳು. ಆತನೂ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ. ಆಕೆ ಎಲೆಯ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಳು. ಆತನೂ ಎಲೆಯ ತುದಿಗೆ ತಲುಪಿದ. ಆಗ ಆಕೆ ಸರಕ್ಕನೆ ಕೆರೆಗೆ ಜಿಗಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಆತನೂ ಜಿಗಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ಬಾಳೆ ಮೀನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದಳು. ಆತ ಮುಗುಡು ಮೀನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ. ಎರಡೂ ಮೀನುಗಳು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಈಜುತ್ತಿದ್ದವು.

ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಒಬ್ಬ ನಲಿಕೆಯವನು (ಭೂತಕಟ್ಟುವ ಉದ್ಯೋಗಿ – ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು) ಗಾಳ ಹಾಕಿ ಮೀನು ಹಿಡಿಯಲೆಂದು ಬಂದ. ಅವನ ಗಾಳಕ್ಕೆ ಬಾಳೆ ಮೀನು ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿತು. ಅದನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಮೀನಿನ ಬುಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಿದ. ಆಗ ಬಾಳೆ ಮೀನು ಹೇಳಿತು –

"ಈ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ನಾವಿಬ್ಬರು
ನಮ್ಮಿಬ್ಬರನ್ನು ಒಂದು ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಬೇಡ
ಒಂದೇ ಕತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಡರಿಸಬೇಡ
ಒಂದು ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಯಿಸಬೇಡ
ಅಣ್ಣನ ತಂಗಿ ಕುಚು ಕುಚು"

ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ನಲಿಕೆಯವನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಗಾಳವನ್ನು ಕೆರೆಗೆ ಹಾಕಿದ. ಆಗ ಮುಗುಡು ಮೀನು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಅದನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅದೇ ಬುಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಿದ. ಮನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದ. ಹೋಗಿ ಒಂದು ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿದ. ಒಂದು ಕತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಡುಮಾಡಿದ. ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಬೇಯಿಸಿದ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರೆಯಿಂದ ಸಣ್ಣ ಶಬ್ದ ಕೇಳಿಸಿತು. ಇಣುಕಿ ನೋಡಿದ. ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಳಿ ಮತ್ತು ಕೆಂಪು ನೊರೆ ಕಾಣಿಸಿತು. ನಲಿಕೆಯವನಿಗೆ ಭಯವಾಯಿತು. ಆಗ ಸಣ್ಣ ಶಬ್ದವೂ ಕೇಳಿತು :

'ಅಣ್ಣನ ತಂಗಿ ಕುಚು ಕುಚು
ಅಣ್ಣನ ತಂಗಿ ಕುಚು ಕುಚು'

ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೆದರಿದ ನಲಿಕೆಯವನು ಆ ಪಾತ್ರೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಬಸಲೆ ಬಳ್ಳಿಯ ಬುಡಕ್ಕೆ ಚೆಲ್ಲಿದ. ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹರಿವೆ ಗಿಡ ಹುಟ್ಟಿತು. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿನ ನಲಿಕೆಯವನು ಬಸಲೆಯನ್ನೂ ಹರಿವೆಯನ್ನೂ ಕತ್ತರಿಸಿ ತಂದು ಒಲೆ ಮೇಲಿಟ್ಟು ಬೇಯಿಸಿದ. ಆಗಲೂ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಳಿ ನೊರೆ, ಕೆಂಪು ನೊರೆ ಕಾಣಿಸಿತು.

'ಅಣ್ಣನ ತಂಗಿ ಕುಚು ಕುಚು
ಅಣ್ಣನ ತಂಗಿ ಕುಚು ಕುಚು'

ಎಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಪಿಸುಗುಟ್ಟಿದಂತೆ ಕೇಳಿಸಿತು. ಗಾಬರಿಗೊಂಡ ನಲಿಕೆಯವನು ಅದನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಎಸೆದ.

ಅಂದಿನಿಂದ ಮುಂದೆ ಬಾಳೆ ಮತ್ತು ಮುಗಡು ಮೀನನ್ನೂ, ಬಸಲೆ ಮತ್ತು ಹರಿವೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬೇಯಿಸಿ ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇಯಿಸಿದರೆ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

– ೨ –

ತುಳುನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಈ ಕತೆ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ನನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಯ ೨೧ ಪಾಠಾಂತರಗಳಿವೆ.[1] ಕನ್ನಡ ಮಾತನ್ನಾಡುವ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಕಥೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾದಂತಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಕೆಲವು ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಆಶಯದ ಕಥೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿದೆ.[2] ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಒಂದು ಕಥೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ (Claus and Korom 1988 : 69-70) ತಮಿಳುನಾಡಿನ ತಿರುನೆಲ್ವೇಲಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಡಾ.ಪೀಟರ್ ಜೆ.ಕ್ಲಾಸ್ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[3] ತಿರುವಂತಪುರದ ವಿಚಾರ ಗೋಷ್ಠಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭ, ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಕಥೆಯು ಮಲೆಯಾಳದಲ್ಲಿಯೂ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನನಗೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.[4] ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಕಥೆಯು ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕನಿಷ್ಠ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಂತೂ ಇದು ಇಡಿಯಾಗಿ ಪಸರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಆರ್ನೆ–ಥಾಂಸನ್ನರ ವರ್ಗ ಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ ಇದೇ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೋಲುವ ಬೇರೆ ಕಥೆಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ೭೨೨*ರಲ್ಲಿ 'ಭೂತಳದಲ್ಲಿರುವ ತಂಗಿ' ಎಂಬ ಕಥೆಯಿದ್ದು ಅದರ ವಿವರ ಇಂತಿದೆ : "ಒಬ್ಬ ಸಹೋದರನು ತನ್ನ ಸಹೋದರಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗ ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನೆಲವನ್ನು ಅಗೆದು ಆಕೆ ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಪಯಣಿಸಿ ಬೇರೊಂದು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಅನೇಕ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಕೊನೆಗೆ ಆ ರಾಜ್ಯದ ಅರಸನನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಮದುವೆಯಾದ ನಂತರ ಆಕೆ ತನ್ನ ಸಹೋದರನೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ." (Arne Thompson 1964 : 250) ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತುಳುವಿನ ಯಾವುದೇ ಪಾಠದಲ್ಲಿಯೂ ತಂಗಿಯು ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕೆಲವು ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣನೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿಯಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಕೆ ಮೀನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ ಅನಂತರವೂ ಅಣ್ಣನೊಡನೆ ತನ್ನ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. "ನಮ್ಮಿಬ್ಬರನ್ನು ಒಂದೆ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಬೇಡ, ಒಂದೆ ಕತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಡರಿಸಬೇಡ, ಒಂದೇ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಯಿಸಬೇಡ" ಎಂಬುದೇ ಅವಳ ಅಂತಿಮ ನುಡಿ. ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಯಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಎರಡೂ ಕಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾನ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ಈ ಕಥೆಯ ವರ್ಗವನ್ನು AT 451 B ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. (1982 : 575) ಅವರು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಲು ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ

ತಂಗಿಯ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಹುಟ್ಟು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಕಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯು ಗುಲಗಂಜಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿಯವರು ಈ ಕಥೆಯ ಆಶಯವೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅದನ್ನು AT 722 (1982 : 156) ಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಣ್ಣನು ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಯಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವರು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಮತ್ತು ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿಯವರು ಈ ಕಥೆಯ ವರ್ಗವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದರಲ್ಲಿಯೇ ಕಥೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವರ್ಗಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ಪಷ್ಟ ವರ್ಗ ವಿಂಗಡನೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಈ ಕಥೆಯ ಪಾಠಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಪಾಠಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಕಥೆಯ ಅಂತ್ಯವಂತೂ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮೀನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ ಅಣ್ಣ–ತಂಗಿಯರನ್ನು ನಲಿಕೆಯವನೊಬ್ಬನು ಹಿಡಿದು ಮನೆಗೆ ತಂದು ಬೇಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೇಯಿಸಿದಾಗ ಕಂಡ ರಕ್ತರಂಜಿತ ನೊರೆಯಿಂದಾಗಿ ಬೆದರಿದ ಆತ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೊರಕ್ಕೆ ಎಸೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹರಿವೆ ಮತ್ತು ಬಸಲೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬೇಯಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿಯೂ ರಕ್ತ ರಂಜಿತ ನೊರೆ, ಹಿಸುಗುಟ್ಟುವ ಧ್ವನಿ ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೊರಗೆಸೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಿರಿಯಡಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಸು, ತಿಮಾರೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ ಅಣ್ಣ–ತಂಗಿಯರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಬರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿ ವಿಫಲರಾಗುವುದು. ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ತರಲು ಮಾಡಿದ ಸಾಹಸವನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳ ಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಗೆ ಎಸೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಅಣ್ಣ–ತಂಗಿಯರು ದಾಳಿಂಬೆ ಹೂ ಮತ್ತು ನೆಗ್ಗಿಲು ಮುಳ್ಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿರುವ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯು ಮರವೇರಿದ ಅನಂತರ ಸೂರ್ಯ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಸೂರ್ಯನೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ತಂದೆ–ತಾಯಿಯರನ್ನು ನೋಡಲು ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಬರುವಾಗ ಮನೆ ಯಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕನ್ನಡದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ತಂಗಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಬರಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಶಯವು ತುಳುವಿನ ಪಾಠಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆ ಕಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಕೊಂಡ ಸಂದರ್ಭವೇ ಇರಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

ತುಳುವಿನ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಂದು ಉಪವರ್ಗವನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. AT 722 ರಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದ ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಆರ್ನೆ ಥಾಂಸನ್ನರ ವರ್ಗ ಸೂಚಿ 722* ರ ಆಶಯವು ಈ ಕಥೆಯ ಆಶಯವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಈ ತುಳು ಕಥೆಯನ್ನು ಉಪವರ್ಗವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಈ ಕಥೆಯ ವರ್ಗವನ್ನು AT 722 A

ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ತುಳು ಕಥೆಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ, ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡತಾಂಗುತ್ತದೆ.

— ೩ —

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲಾದ ಕಥೆಯ ಪಾಠಾಂತರ, ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ತುಳು ಪಾಠಗಳನ್ನೂ, ಎರಡು ಕನ್ನಡ ಪಾಠಗಳನ್ನೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ :

ತುಪಾ $_1$: ಶ್ರೀಮತಿ ಕಲ್ಯಾಣಿ ಹೇಳಿದ ಕಥೆ (ಸಜಿಪ, ಬಂಟ್ವಾಳ,
ಸಂಗ್ರಹ : ಬಿ.ಸುಮಂಗಲ 1988, ತುಳು

ತುಪಾ $_2$: ಶ್ರೀ ನಾರಣಪ್ಪಗೌಡರು ಹೇಳಿದ ಕಥೆ (ಕಂಬಳ, ಪಂಜ ;
ಸಂಗ್ರಹ : ದಯಾಮಣಿ ಕಂಬಳ 1988, ತುಳು)

ತುಪಾ $_3$: ಶ್ರೀಮತಿ ಕರ್ಗಿ ಹೇಳಿದ ಕಥೆ (ಹಿರಿಯಡಕ, ಉಡುಪಿ
ಸಂಗ್ರಹ : ಪೀಟರ್ ಜೆ.ಕ್ಲಾಸ್ 1986, ತುಳು)

ತುಪಾ $_4$: ಪೂವಾಳೆ ಹೇಳಿದ ಕಥೆ (ಪುತ್ತೂರು,
ಸಂಗ್ರಹ : ಶುಭಲಕ್ಷ್ಮಿ ಪಿ.ಎನ್. 1988, ತುಳು)

ಕಪಾ $_1$: ಸುಂದರಮ್ಮ ಹೇಳಿದ ಕಥೆ (ನಾಗಮಂಗಲ, ಮಂಡ್ಯ
ಸಂಗ್ರಹ : ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ. 1965, ಕನ್ನಡ)

ಕಪಾ $_2$: ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರ ಸಂಗ್ರಹ (ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ 1977, ಕನ್ನಡ)

ಮೇಲಿನ ಆರು ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಪ್ರಧಾನವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಬಹುದು. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ಪಟ್ಟಿ ನೋಡಿರಿ) :

1. ಎಲ್ಲ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಣ್ಣನೇ ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತುಪಾ$_4$ರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಕ್ಕನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ತಮ್ಮ ಬಯಸುತ್ತಾನೆ.

2. ಕಪಾ$_1$ ರ ಹೊರತಾಗಿ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರು ಮನುಷ್ಯರಿಗೇ ಜನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಪಾ$_1$ ರಲ್ಲಿ, ಮಾತ್ರ ರಾಣಿ ಗುಲಗುಂಜಿ ಕಾಯನ್ನು ತಿಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವನ್ನು ಹೆರುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಅ–ಸಾಮಾನ್ಯಗೊಳಿಸಿ, ಕಥೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆವರಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

3. ತುಪಾ$_3$ ಮತ್ತು ಕಪಾ$_2$ ರಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನು ತಂಗಿಯ ನೀಳವಾದ ಕೂದಲನ್ನು ಕಂಡು ಮೋಹಗೊಂಡು, ಆಕೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉಳಿದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನೇ ತಂದಿಟ್ಟ ಹೂವನ್ನು ಮುಡಿದ ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗ

ಬಾಳೆ ಮೀನು – ಮುಗುಡು ಮೀನು ಕಥೆಯ
ವಿವಿಧ ಪಾಠಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯಗಳು

	ತುಪಾ$_1$	ತುಪಾ$_2$	ತುಪಾ$_3$	ತುಪಾ$_4$	ಕಪಾ$_1$	ಕಪಾ$_2$
1	ಬಡದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ೩ ಮಕ್ಕಳು: ೨ ಗಂಡು ೧ ಹೆಣ್ಣು	ಬಡದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ೩ ಮಕ್ಕಳು: ೨ ಗಂಡು, ೧ ಹೆಣ್ಣು	ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ 2 ಮಕ್ಕಳು: ಒಂದು ಗಂಡು, ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು	ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ೨ ಮಕ್ಕಳು: ಹಿರಿಯವಳು ಮಗಳು, ಕಿರಿಯವ ಮಗ.	ಗುಲಗಂಜಿ ತಿಂದ ರಾಣಿಗೆ ಮಗಳು ಜನಿಸಿದ್ದು	ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ೨ ಮಕ್ಕಳು: ಒಂದು ಗಂಡು, ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು
2	ಅಣ್ಣ ಹೂ ತಂದಿಟ್ಟು ಮುಡಿದವರನ್ನು ಮದುವೆ ಆಗುವೆ ಎಂದದ್ದು	ಅಣ್ಣ ಹೂ ತಂದಿಟ್ಟು ಮುಡಿದವರನ್ನು ಮದುವೆ ಆಗುವೆ ಎಂದದ್ದು	ಅಣ್ಣ ಹೂ ತಂದಿಟ್ಟು ಮುಡಿದವರನ್ನು ಮದುವೆ ಆಗುವೆ ಎಂದದ್ದು	ತಮ್ಮ ಹೂ ತಂದಿಟ್ಟು ಮುಡಿದವರನ್ನು ಮದುವೆ ಆಗುವೆ ಎಂದದ್ದು	ಗುಲಗಂಜಿ ಮಗಳನ್ನು ಅಣ್ಣ ನೋಡಿಯೇ ಮದುವೆಯಾಗಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದು	ಹೊಳೆಯಿಂದ ಕೂದಲು ತಂದು ಆ ಕೂದಲವಳನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗುವೆ ಎಂದ.
3	ಮದುವೆ ತಯಾರಿ	ಮದುವೆ ತಯಾರಿ	ಮದುವೆ ತಯಾರಿ	ಮದುವೆ ತಯಾರಿ	ಮದುವೆ ತಯಾರಿ	ಮದುವೆ ತಯಾರಿ
4	ಎರಡು ಇಲಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಂಗಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು	ತಂಗಿ ತಾನೇ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಓಡಿದಳು	ತಂಗಿ ತಾನೇ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಓಡಿದಳು	ಇಲಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಂಗಿ ಮನೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದು	ತಾನಾಗಿಯೇ ಮನೆಯಿಂದ ಓಡಿದಳು.	ತಾನಾಗಿಯೇ ಮನೆಯಿಂದ ಓಡಿದಳು.

	ತುಪಾ$_1$	ತುಪಾ$_2$	ತುಪಾ$_3$	ತುಪಾ$_4$	ಕಪಾ$_1$	ಕಪಾ$_2$
5	ಆಕೆ ಜಮನೇರಳೆ ಮರವನ್ನೇರಿ ಕುಳಿತದ್ದು	ಜಮನೇರಳೆ ಮರವನ್ನು ಏರಿ ಕುಳಿತಳು	ತಾನೇ ತಿಂದೆಸೆದ ಗೊರಟಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾವಿನ ಮರವನ್ನೇರಿದ್ದು	ಜಮನೇರಳೆ ಮರವನ್ನು ಏರಿದಳು.	ನೀರಂಜಿ ಮರವನ್ನು ಏರಿದಳು.	ಅಶ್ವತ್ಥ ಮರವನ್ನು ಏರಿದಳು.
6	ಆಕೆಯ ಕಣ್ಣೀರಿನಿಂದ ಕೆರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು	ಕಣ್ಣೀರಿನಿಂದ ಕೆರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು	ಈಗಾಗಲೇ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೆರೆ ಇದೆ	ಕೆರೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಇಲ್ಲ	ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದು ಕೆರೆಯಿದೆ.	ಕೆರೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಇಲ್ಲ.
7	ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಆಕೆಯನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿಯುವಂತೆ ಬೇಡುವುದು	ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಕೆಳಗಿಳಿಯುವಂತೆ ಬೇಡುವುದು	ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಕೆಳಗಿಳಿಯುವಂತೆ ಬೇಡುವುದು	ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಕೆಳಗಿಳಿಯುವಂತೆ ಬೇಡುವುದು	ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಕೆಳಗಿಳಿಯುವಂತೆ ಬೇಡುವುದು	ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಕೆಳಗಿಳಿಯುವಂತೆ ಬೇಡುವುದು
8	ಅಣ್ಣ ಮರವೇರಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟುವುದು	ಅಣ್ಣ ಮರವೇರಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟುವುದು	ಅಣ್ಣ ಮರವೇರಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟುವುದು	ತಮ್ಮ ಮರವೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯ ಲೋಕದಿಂದ ಆಕೆಗೆ ನೂಲು ಸಿಗುತ್ತದೆ.	ಅಣ್ಣ ಮರವೇರಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟುತ್ತಾನೆ.	ಅಣ್ಣ ಮರವನ್ನು ತುಂಡರಿಸುತ್ತಾನೆ.

	ತುಪಾ$_1$	ತುಪಾ$_2$	ತುಪಾ$_3$	ತುಪಾ$_4$	ಕಪಾ$_1$	ಕಪಾ$_2$
9	ಇಬ್ಬರೂ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರಿ ಮೀನುಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ	ಇಬ್ಬರೂ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರಿ ಮೀನು ಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ	ಇಬ್ಬರೂ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರಿ ಮೀನುಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ	ನೂಲನ್ನು ಹಿಡಿದು ಕೊಂಡು ಸೂರ್ಯಲೋಕ ಸೇರಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗುವಳು.	ಇಬ್ಬರೂ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರಿ ಮೀನುಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಣ್ಣ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ.	ತಂಗಿ ಸೂರ್ಯಲೋಕ ಸೇರಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ.
10	ನಲಿಕೆಯವನು ಮೀನನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮನೆಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ	ಮೀನನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮನೆಗೆ ತರಲಾಗುವುದು	ಮೀನನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮನೆಗೆ ತರಲಾಗುವುದು	–	ಮೀನುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮನೆಗೆ ತರಲಾಗುವುದು.	ತಂಗಿ ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಮಗುವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ.
11	ಮೀನನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ದಾಗ ಬಿಳಿ ನೊರೆ, ರಕ್ತ, ಪಿಸುಗುಟ್ಟುವಿಕೆ ಕೇಳಿದ್ದು	ಬೇಯಿಸಿದಾಗ ಬಿಳಿ ನೊರೆ, ರಕ್ತ, ಪಿಸುಗುಟ್ಟುವಿಕೆ ಕೇಳಿದ್ದು	ಬೇಯಿಸಿದಾಗ ಬಿಳಿನೊರೆ, ರಕ್ತ, ಪಿಸುಗುಟ್ಟುವಿಕೆ ಕೇಳಿದ್ದು	–	ಮೀನುಗಳನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ತಿನ್ನಲಾಗಿದೆ.	ಮಗುವಿನ ಸಹಿತ ತಂಗಿ ತವರು ಮನೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದ್ದು.
12	ಮೀನನ್ನು ಹೊರಗೆಸೆ ದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಹರಿವೆ, ಬಸಲೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು	ಹೊರಗೆ ಎಸೆಯಲಾಗುವುದು	ಮೀನುಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆ ಎಸೆಯಲಾಗು ವುದು. ಹರಿವೆ, ಬಸಲೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು	–	ಮೀನಿನ ಮುಳ್ಳುಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆ ಎಸೆದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ನೆಗ್ಗಿ ಮುಳ್ಳು, ದಾಳಿಂಬೆ ಹೂ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು.	ಅವಳು ಬರುವಾಗ ತಂದೆತಾಯಂದಿರು ನಿದ್ರಿಸಿದ ಕಾರಣ ಭೇಟಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ.

	ತುಪಾ$_1$	ತುಪಾ$_2$	ತುಪಾ$_3$	ತುಪಾ$_4$	ಕಪಾ$_1$	ಕಪಾ$_2$
13	ಹರಿವೆ ಮತ್ತು ಬಸಲೆ ಯನ್ನು ಬೇಯಿಸಿದಾಗ ಮತ್ತೆ ನೊರೆ, ರಕ್ತ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು	–	ಹರಿವೆ ಮತ್ತು ಬಸಲೆಯನ್ನು ಬೇಯಿಸಿದಾಗ ನೊರೆ, ರಕ್ತ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು	–	ಜನರು ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಬೈದರು, ತಂಗಿಯನ್ನು ಹೊಗಳಿದರು.	ತಂಗಿ ಮಗುವಿನ ಸಹಿತ ಸೂರ್ಯ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಳು.
14	ಹರಿವೆ ಮತ್ತು ಬಸಲೆ ಯನ್ನು ಹೊರಗೆಸೆಯ ಲಾಗುವುದು	–	ಹರಿವೆ ಮತ್ತು ಬಸಲೆ ಯನ್ನು ಹೊರಗೆಸೆಯ ಲಾಗುವುದು ಅಲ್ಲಿ 'ಕೆಸು' ಹುಟ್ಟಿದ್ದು	–	–	–
15	–	–	ಕೆಸುವನ್ನು ಬೇಯಿಸಿದಾಗ ನೊರೆ, ರಕ್ತ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು ಹೊರಗೆ ಎಸೆದಾಗ 'ತಿಮಾರೆ' ಹುಟ್ಟಿದ್ದು	–	–	–
16	–	–	'ತಿಮಾರೆ'ಯನ್ನು ನದಿಗೆ ಎಸೆಯಲಾಗುವುದು	–	–	–

ಬಯಸುವ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.

4. ತುಪ್ಪಾ$_1$ ಮತ್ತು ತುಪ್ಪಾ$_4$ ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯು ಇಲಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮನೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆಯೇ ಮನೆಯಿಂದ ಓಡುತ್ತಾಳೆ.

5. ತುಪ್ಪಾ$_3$ ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯು ತಾನೇ ತಿಂದೆಸದ ಮಾವಿನ ಗೊರಟಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಮಾವಿನ ಮರವನ್ನು ಏರುತ್ತಾಳೆ. ಕಪ್ಪಾ$_1$ ರಲ್ಲಿ ಆಕೆ ನೀರಂಜಿ ಮರವನ್ನೇರಿದರೆ, ಕಪ್ಪಾ$_2$ ರಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಅಶ್ವತ್ಥ ಮರವನ್ನೇರುತ್ತಾಳೆ. ಉಳಿದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಜಂಬುನೇರಳೆ ಮರವನ್ನು ಏರುತ್ತಾಳೆ.

6. ತುಪ್ಪಾ$_1$, ತುಪ್ಪಾ$_2$ ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯ ಕಣ್ಣ ನೀರಿನಿಂದ ಕೆರೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ತುಪ್ಪಾ$_3$ ಮತ್ತು ಕಪ್ಪಾ$_1$ ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿ ಮರವೇರುವಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ತುಪ್ಪಾ$_4$ ಮತ್ತು ಕಪ್ಪಾ$_2$ ರಲ್ಲಿ ಕೆರೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ.

7 ತುಪ್ಪಾ$_4$ ಮತ್ತು ಕಪ್ಪಾ$_1$ ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿ ಮರವೇರುವ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ.

8. ಕಪ್ಪಾ$_2$ ರಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನು ತಂಗಿ ಏರಿದ ಮರವನ್ನು ಬುಡದಿಂದ ಕಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ತುಪ್ಪಾ$_4$ ಮತ್ತು ಕಪ್ಪಾ$_1$ರ ಹೊರತು ಉಳಿದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯನ್ನು ಬೆಂಬತ್ತಿದ ಅಣ್ಣನೂ ಮರವೇರುತ್ತಾನೆ.

9. ತುಪ್ಪಾ$_4$ ರಲ್ಲಿ ಮರವೇರಿದ ತಂಗಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಸೂರ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕಪ್ಪಾ$_2$ ರಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆ ಆಗಿದೆ. ಉಳಿದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನೂ ತಂಗಿಯೂ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರಿ ಮೀನುಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಎರಡೂ ಮೀನುಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ತುಪ್ಪಾ$_4$ರ ಕಥೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯ ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

10. ಕಪ್ಪಾ$_2$ ರ ಹೊರತು ಉಳಿದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮೀನುಗಳು ಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟು ಮತ್ತೆ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಕಪ್ಪಾ$_2$ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿಗೆ ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಒಂದು ಮಗುವಾಗುತ್ತದೆ.

11. ತುಪ್ಪಾ$_1$, ತುಪ್ಪಾ$_3$ ರಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆಸೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಮೀನುಗಳು ಹರಿವೆ ಮತ್ತು ಬಸಲೆಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಕಪ್ಪಾ$_1$ ರಲ್ಲಿ ಮೀನುಗಳು ದಾಳಿಂಬೆ ಮತ್ತು ನೆಗ್ಗಿಮುಳ್ಳುಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಕಪ್ಪಾ$_2$ ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯು ಮಗು ಮತ್ತು ಗಂಡನಾದ ಸೂರ್ಯನೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ತವರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ತವರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ತಂದೆ–ತಾಯಿಯರ ಭೇಟಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರಾಶೆಗೊಂಡ ಆಕೆ ಸೂರ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಕಪ್ಪಾ$_2$ ರ ಕಥೆ ಇಲ್ಲಿಗೇ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

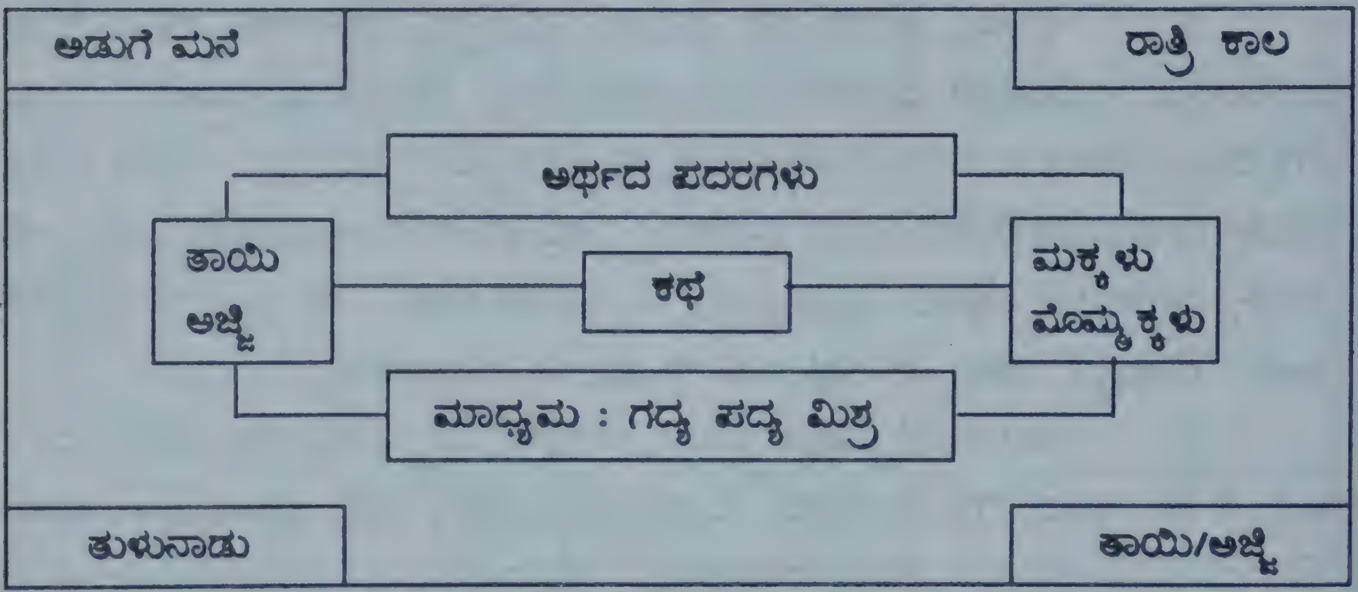
12. ತುಪ್ಪಾ$_1$ ರಲ್ಲಿ ಹರಿವೆ ಮತ್ತು ಬಸಲೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೊರಗೆಸೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಆ ಪಾಠದ ಕಥೆ ಮುಗಿದಿದೆ. ತುಪ್ಪಾ$_3$ ರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಅವು ಕೆಸುವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಕೆಸುವೂ ಹೊರಗೆಸೆಯಲ್ಪಟ್ಟು 'ತಿಮಾರೆ'ಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ತಿಮಾರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಹೊಳೆಗೆ ಎಸೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

13. ತುಪ್ಪಾ$_3$ ಅತ್ಯಂತ ದೀರ್ಘವಾದ ಕಥೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ತುಪ್ಪಾ$_4$ ಅತ್ಯಂತ ಚಿಕ್ಕ ಕಥೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಪಾಠವು ಕಪ್ಪಾ$_2$ ರೊಂದಿಗೆ ಅನೇಕ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈ ಸಮಾನ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ ಅಂಶಗಳು ಕಥೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಮುನ್ನ ಈ ಕಥೆಯು ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಯಾವಾಗ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೋ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಅದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟವರು ಆ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ನೀಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತುಳುವಿನ ಸಂದರ್ಭ ಮಾತ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದೆ.

ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ನಾನು ಕೇಳಿದ್ದು ನನ್ನ ತಾಯಿಯಿಂದ. ರಾತ್ರಿಯ ಊಟದ ಅನಂತರ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಅಡುಗೆ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ, ತಾಯಿ ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ನನ್ನ ಅಣ್ಣ ಒಂದು ಬದಿಯಲ್ಲಿ, ನಾನು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ, ನನ್ನ ಚಿಕ್ಕ ತಂಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಮಲಗುತ್ತಿದ್ದೆವು. ತಾಯಿಯು ತಂಗಿಗೆ ತಾಗಿಕೊಂಡು ಮಲಗುತ್ತಿದ್ದಳು. ಕಂಬಳಿಯ ಹೊದಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ನಾವೆಲ್ಲ ಪಿಳಿಪಿಳಿ ಕಣ್ಣು ಬಿಡುತ್ತ ಕಥೆ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕಥೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಜಗಳ ಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದುದೂ ಉಂಟು. ಪರಸ್ಪರ ಒದ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಚಿವುಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ನಾವು ದಿನಾ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಲಸ. ಈ ಪೀಕಲಾಟ ಜಾಸ್ತಿ ಆದಾಗ ತಾಯಿ ಕಥೆ ಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ನಾವೆಲ್ಲ ಯಥಾಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತೆ ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಮಲಗಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಕಥೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂಥ ಕಡೆ ಕಥೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಹದ್ದುಬಸ್ತಿ ನಲ್ಲಿಟ್ಟು ನಿದ್ರೆ ಮಾಡಿಸಲು ಒಂದು ತಂತ್ರದಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಏನಿದ್ದರೂ ಅಡುಗೆ ಮನೆಯ ಈ ವಾತಾವರಣ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವ ಅಂಶ ಮತ್ತು ಈ ಅಂಶವು ಎ.ಕೆ.ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಹೇಳಿರುವ 'ಊಟದ ಸಮಯದ ಕಥೆ'ಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ (1986 : 46). ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ತುಳುನಾಡನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಈ ಕಥೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೀಗೆ ರೇಖಿಸಬಹುದು :



ಕಥೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮತ್ತು ರಚನೆಯ ಗುಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಪರಿಶೀಲನೆ ಅಗತ್ಯ. ಕಥೆಯ ಯಾವೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾದರೂ ಅದರಿಂದ ಕಥೆಯ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ

ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಠಾಂತರಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರೀಕೃತವಾದ ಮೌಲ್ಯ ವಿನ್ಯಾಸವೊಂದನ್ನು ಯಾವೊಂದು ಕಥೆಯೂ ಹೊಂದಿರಲಾರದು. ಅದು ಸದಾ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ. ಆಶಯಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ವಿಚಾರವಿದು.

— ೪ —

ಕಥೆಯು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ನಿಷೇಧದ ಕುರಿತಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಗಮ್ಯ ಗಮನವು (incest) ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಯು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರಬೇಕು, ಇಲ್ಲವೇ ಅಗಮ್ಯ ಗಮನದ ಅವಕಾಶವಿರುವೆಡೆ, ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಈ ಕಥೆ ಹೆಣಗುತ್ತಿರಬೇಕು. ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇದೇ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 'ಸನ್ಯ ಕಿ ಸಾರ್' ಕಥೆಯನ್ನು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಕ್ಲಾಸ್ ಮತ್ತು ಕೊರೋಮ್ ಅವರು ಅಗಮ್ಯ ಗಮನದ ಭಯವೇ ಇಂಥ ಕಥೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ (1988 : 70). ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಎರಡು ಕಥೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ಕಥೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನಿಸದೆ, ತಂಗಿಯ ಅಸಹಜವಾದ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ (1982 : 575). ಸಂಧ್ಯಾ ರೆಡ್ಡಿಯವರು ಅಗಮ್ಯ ಗಮನದ ನಿಷೇಧವೇ ಈ ಕಥೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ತರ್ಕಿಸಿದ್ದಾರೆ (1982 :156). ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಈ ಕಥೆಯ ಜೀವಾಳವಾದ ಪ್ರತೀಕದ ಗುಣವನ್ನಾಗಲೀ, ಇಂಥ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಪಾಠಾಂತರದ ಗುಣವನ್ನಾಗಲೀ ಗಮನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇವರಿಬ್ಬರ ಪ್ರಯತ್ನ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಥೆಯು ಯಾವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಜವಾಹರಲಾಲ ಹಂಡೂ ಅವರು ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ವಿರೋಧ ದ್ವಂದ್ವ ಗುಣವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.[5] ಇವರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಕಥೆಯ ರಾಚನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸುವುದಾಗಿದ್ದು, ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ತುಂಬ ಸೀಮಿತವಾದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಬಹು ಜನರಿಗೆ ಕಥೆಯ ಕಾರ್ಯ (Function)ದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಆಸಕ್ತಿ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಸುಲಭವೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಥೆಯು ಮೇಲ್ನೋಟದಲ್ಲಿಯೇ ಅಣ್ಣ–ತಂಗಿಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಪೂರ್ವವಾದ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಕ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಯಾವ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ ಕಥೆಯ ಕಾರ್ಯದ ಶೋಧದ ಅವಸರದಲ್ಲಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಕಥೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣವನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಬಾಳೆ ಮೀನು – ಮುಗುಡು ಮೀನು' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ಲೋಕಗಳಿವೆ :

1. ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಲೋಕ,

2. ಪ್ರಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿತ ಲೋಕ.

ಕಥೆಯು ಈ ಎರಡೂ ಲೋಕಗಳ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದ ಕುರಿತು ಅಪೂರ್ವ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಅಣ್ಣ, ತಂಗಿ, ಅತ್ತಿಗೆಯರಲ್ಲದೆ, ಅವರು ವಾಸಿಸುವ ಮನೆಯೂ ಇದೆ. ಎರಡನೆಯದಾದ ಪ್ರಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿತ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮರ, ಕೆರೆ, ಮೀನು, ಬಸಲೆ, ಹರಿವೆಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸಸ್ಯ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿ ವರ್ಗ ಎಂದು ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಎರಡನೆಯದರಿಂದಲೂ, ಎರಡನೆಯದು ಮೊದಲನೆಯದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಭಾವವು ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಹೋರಾಟವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಮಾನವ ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ದಿಗ್ವಿಜಯ ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಥೆಯ ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಥೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮನೆಯಿದೆ, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ತಂದೆ–ತಾಯಿಯರಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಈ ಒಂದು ಘಟಕವನ್ನು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಿಷ್ಟ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟವು ತನಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನಡಾವಳಿಗಳು ಮಾನವ ಶಿಷ್ಟದ ಕೇಂದ್ರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕಡೆ ಅಣ್ಣನೊಬ್ಬ ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಯಕೆಯು ಮನೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ–ಮಾನವ ಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಜಗತ್ತಿಗೆ 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟವು ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ತನ್ನ ಆಂತರಿಕ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ದೂರ ತಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನತನವನ್ನು ಸದಾ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮನೆಯ ಉಳಿವಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಇದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಜನಾಂಗದಿಂದ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಶಿಷ್ಟ–ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟದ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ ಪರಿಶಿಷ್ಟಾತ್ಮಕವಾದ ಚಿಂತನೆಯಿಂದಾಗಿ ತಂಗಿಯು ಮನೆಬಿಟ್ಟು, ಪ್ರಾಣಿಯೊಂದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿತ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹೊರಟುಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮನೆಯ ಶಿಷ್ಟವನ್ನು ಉಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮನೆಗೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ತಂಗಿಯು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಲೋಕದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಲಿಗೆ ಹಿಂದಿರುವಾಗ, ಪ್ರಕೃತಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಶಿಷ್ಟದ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಣಿ ವರ್ಗದ ಇಲಿಯೊಂದು ಆಕೆಗೆ ದಾರಿ ಕೊರೆದು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಸ್ಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮರವೊಂದು ಆಕೆಗೆ ಆಸರೆ ನೀಡುತ್ತದೆ ಅಂದರೆ

ಪ್ರಕೃತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಮಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ರಕ್ಷಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ 'ತಾನು ಕ್ಷೇಮ' ಎಂದು ತಂಗಿಯೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮರವನ್ನೇರುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲವನ್ನು ಬಿಡುವ ಆಕೆ ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಶಿಷ್ಟದ ಗುಣಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ತಂಗಿ, ಆ ಮೂಲಕವೇ ಮಾನವನ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಂದು ಸವಾಲಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕೆಲವು ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯ ವಿನಂತಿಯ ಮೇರೆಗೆ ಮರವು ಆಕಾಶದಷ್ಟೆತ್ತರಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದು ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭೂಮತ್ವವನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ತಂಗಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇಮವಾಗಿದ್ದರೂ ಮಾನವ ಲೋಕ ಆಕೆಯನ್ನು ಹಾಗೆ ಉಳಿಯಲು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ, ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಅದು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಂಗಿ ಹಿಂದಿರುಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಮದುಮಗನೇ ಬಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ, ಮರವನ್ನು ಏರುತ್ತಾನೆ. ಮರದ ಕೊಂಬೆ ರೆಂಬೆಗಳು, ಎಲೆಚಿಗುರುಗಳೂ ತಂಗಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದು ವಿಫಲವಾದಾಗ ತಂಗಿಯು ನೀರಿಗೆ ಹಾರುತ್ತಾಳೆ. ಅದೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ. ತಂಗಿಯ ಕಣ್ಣೀರಿನಿಂದಲೇ ಕೆರೆ ರಚಿತವಾಯಿತು ಎಂಬ ಪಾಠದಲ್ಲಿಯೂ 'ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾದ ಆಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕೆರೆ' ಎಂಬುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ನೀರಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಆಕೆ ತೆಳ್ಳಗಿನ, ಬೆಳ್ಳಗಿನ ಬಾಳೆ ಮೀನಾಗುತ್ತಾಳೆ. ನೀರಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಅಣ್ಣ ಕರ್‍ರಗಿನ, ಸೊಕ್ಕಿದ, ಉದ್ದ ಮೀಸೆಯುಳ್ಳ ಮುಗುಡು ಮೀನಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಈ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀಯ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಮೀನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸುವ ತಂತ್ರವಷ್ಟೇ ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂಥ ಕಡೆ ಕಥೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳೆದಿಲ್ಲ.

ಕಥೆಯು ನಿಜವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದು ಮುಂದೆ ನಲಿಕೆಯವನ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ. ಆತ ಈ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮತ್ತೆ ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಲೋಕಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಪರಿಶಿಷ್ಟವು ಶಿಷ್ಟದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ತಂಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಬೇಡ, ಒಂದೆ ಕತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಡರಿಸಬೇಡ, ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬೇಯಿಸಬೇಡ' ಎಂದು ಆಕೆ ಕೂಗಿ ಕೂಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಮಾನವ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲೀ, ತಾಳ್ಮೆಯಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಅದು ವಿರೋಧವನ್ನು ನಗಣ್ಯ ಮಾಡಿ, ಅಣ್ಣ–ತಂಗಿಯರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಳಿನೊರೆ ಮತ್ತು ರಕ್ತ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮನೆಯ ಶಿಷ್ಟವು ಇದರಿಂದ ಬೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಬೆದರಿದ ನಲಿಕೆಯವನು ಎರಡು ಮೀನುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೊರಕ್ಕೆ ಎಸೆಯುತ್ತಾನೆ. ತಂಗಿ ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಲಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬಸಲೆ ಮತ್ತು ಹರಿವೆಗಳಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಥೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಒಂದೆರಡು ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ನಲಿಕೆಯವನು ಮತ್ತೆ ಬಸಲೆ ಮತ್ತು ಹರಿವೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬೇಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದಿನಂತೆ ಮತ್ತೆ ಬಿಳಿನೊರೆ, ರಕ್ತ

ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಆತ ಹೊರಕ್ಕೆ ಎಸೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಇಂಥ ಆಶಯಗಳು ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದರೂ ಅದು ಕತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಥೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ – ಪ್ರಕೃತಿಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಅದನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ ಕೂಡಾ. ಆದರೆ ಕಥೆಗೆ ಇದೊಂದೇ ಆಯಾಮವಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ದಿಗ್ವಿಜಯವು ಮಾನವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ದಿಗ್ವಿಜಯವೂ ಆಗಿಬಿಡುವ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಘಟನೆಯೂ ಕಥೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕಾಮವು ಮಾನವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಂಗ ಹೌದಾದರೆ, ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಜಯಸಾಧಿಸಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಕಥೆಯು ಒಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಪ್ರತೀಕದಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು.

ಅಣ್ಣನು ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಯಸುವುದು ಕಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಮದುವೆಯು ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಆದರೆ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ 'ಬಂಧುತ್ವ' (Kinship) ದ ರೀತಿ – ನೀತಿಗಳು ನಷ್ಟವಾಗಬಾರದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತಂಗಿಯು ಅಣ್ಣನನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ತುಡಿತವೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅತ್ತಿಗೆಯರೆಲ್ಲ ಬೇಡವೆಂದರೂ ಆಕೆಯೇ ಅಣ್ಣ ತಂದಿತ್ತ ಹೂವನ್ನು ಮುಡಿದ ಘಟನೆ ನನ್ನ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಅಂಶ. ಆಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವಲ್ಲಿ ಮಾನವತ್ವವು ನಷ್ಟವಾದ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಘಟಕಗಳಾದ ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಬಂಧುತ್ವವು ಅಡ್ಡಿ ಉಂಟುಮಾಡಲಾರದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅಣ್ಣ–ತಂಗಿಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಮಾಗಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ಸ್ಥಳವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ತಂಗಿಯು ಮರವೇರುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದು ಪಾಠದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಮರವು ಆಕೆಯ ಬೇಡಿಕೆಯಂತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಮರವು ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಅಂಶ, ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಅದು ಗಂಡಿನ ಜನನಾಂಗವನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡ ತಂಗಿಯು, ಅದರ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ 'ಮರದ' ಪೂರ್ಣ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಆಕೆ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರುತ್ತಾಳೆ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪ್ರಕಾರ ನೀರಿಗೆ ಹಾರುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಲೈಂಗಿಕ ಆಹ್ವಾನಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತ. ಇಲ್ಲಿ ಕಥೆಯು ಲೈಂಗಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಬೆಸೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿ ತಂಗಿಯೇ ಅನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮುಂದೆ ನಲಿಕೆಯವನ ಮೂಲಕ ಮೀನುಗಳು ಮತ್ತೆ ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಿಳಿನೊರೆ, ರಕ್ತವೂ ಸಂಭೋಗದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ 'ಕುಚು ಕುಚು' ಶಬ್ದವೂ ನನ್ನ ವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದುದು. ತಂಗಿಯು ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುವಾಗ ತಿನ್ನಬಹುದಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿಯೇ ರೂಪೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪ್ರಕಾರ ತಿನ್ನುವ ವಸ್ತು – ಹಸಿವನ್ನು ತನ್ಮೂಲಕ ಕಾಮವನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಕಥೆಯ ಉತ್ತರಾರ್ಧವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗೇ ಮೀಸಲಾದಂತಿದೆ.

ಕಥೆಯ ಪ್ರತೀಕ ಗುಣ ಅದ್ಭುತವಾಗಿರುವುದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಎರಡು ಗುಣಗಳನ್ನು ಅದು ತನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಧರಿಸಿದೆ. ಪ್ರತೀಕವೊಂದರ ಈ ಬಗೆಯ ವಿರೋಧ ದ್ವಂದ್ವ ಗುಣವು ಬಹಳ ಅಪೂರ್ವವಾದುದು.

ಕನ್ನಡದ ಮತ್ತು ತುಳು ಪಾಠಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ತುಳುವಿನ ಬಹುತೇಕ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋದ ತಂಗಿ, ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿಯಾದರೂ ಮತ್ತೆ ಮನೆಯ ಒಳಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಕನ್ನಡದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಮತ್ತೆ ಮನೆಯ ಒಳಕ್ಕೆ ಬರುವುದರ ಉಲ್ಲೇಖ ಇಲ್ಲವೆಂಬಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ. ನನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಗ್ರಹದ ೨೭ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಒಂದೇ ಒಂದು ತುಳು ಪಾಠದಲ್ಲಿ ತಂಗಿ ಮನೆಯ ಒಳಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ೬ ಕನ್ನಡ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಕೆ ಮನೆಯ ಒಳಕ್ಕೆ ದಾಳಿಂಬೆ ಹೂವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಇವನ್ನು ಅಪವಾದವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಅಂಶ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕಪ್ಪಾ೨ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯು ನೇರವಾಗಿ ಸೂರ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಆಕೆಗೆ ಒಂದು ಮಗುವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯದ ಅನಂತರ ಆಕೆ ತನ್ನ ಗಂಡ ಮತ್ತು ಮಗುವಿನೊಂದಿಗೆ ತವರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಆಕೆ ಬರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ತವರಿನ ಎಲ್ಲರೂ ಗಾಢವಾದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಕೆ ಅವರನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡದೇ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ತಂಗಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ತುಳುವಿನ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ತಂಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿ ಮನೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಬರುವುದು, ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ತಂಗಿ ಮನೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಬಾರದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಗಳಿರಲೇ ಬೇಕು. ನನಗನ್ನಿಸಿದ ಹಾಗೆ ತುಳುನಾಡಿನ ಮತ್ತು ತುಳುನಾಡಿನ ಹೊರಗಿನ ಕುಟುಂಬ ರಚನೆಯೇ ಕಥೆಯ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿರಬೇಕು. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಮನೆಗೇ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಯ ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ತನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತುಳುನಾಡಿನಿಂದ ಹೊರಗಡೆಗೆ ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತೆ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆಕೆ ಗಂಡನ ಮನೆ ಸೇರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಸ್ಥಳವೂ ಅದೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಹೌದಾದರೆ ಬಾಳೆ ಮೀನು–ಮುಗುಡು ಮೀನು ಕತೆಯ ತುಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರೂಪಕದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯ ಕಾರ್ಯವೂ ಈ ಎರಡು ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು

ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತರ್ಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ–ತಂಗಿಯರು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಒಂದು ಸೂರಡಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಕಡೆ ಅಗಮ್ಯ ಗಮನದ ಅವಕಾಶ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಿಷೇಧವೂ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಜ್ಯಾರಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೇನೇ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿರುವ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಕಥೆಯ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಷ್ಟು ಬೇರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಥೆಯನ್ನು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ನಿರೂಪಿಸುವವಳು ತಾಯಿ. ಇದೂ ಸಹಜವೇ ಸರಿ. ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಶಕ್ತಿ ತಾಯಿ. ಅಧಿಕಾರವೂ ಅವಳ ಕೈಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಮನೆಯ ಮೌಲ್ಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸುವವಳೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಕೆ. ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವೂ ರಾತ್ರಿ. ಅದೂ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಮಲಗಿರುವಾಗ ಇಂಥ ಕಡೆ ಅಗಮ್ಯ ಗಮನ ನಿಷೇಧದ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ, ಮಕ್ಕಳ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಅಗಾಧ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ರಾತ್ರಿಯ ಅರೆನಿದ್ರೆಯ, ಅರೆ ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಯು ಉಂಟು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಪರಿಣಾಮದ ತೀವ್ರತೆಯೂ ಅಗಾಧವಾದುದು.

ಕತೆಯ ನಾಯಕಿ ತಂಗಿ ಮತ್ತು ನಾಯಕ ಅಣ್ಣ. ಇಬ್ಬರೂ ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಿರಿಯರು. ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವಿದು. ಕಿರಿಯ ಮಗನೇ ಅಥವಾ ಮಗಳೇ ಸಾಹಸವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವವ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯವಿದು. ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವವರು ಇಲ್ಲಿ ತಾಯಿ. ಆದರೆ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ. ಅಜ್ಜಿ ಮತ್ತು ತಾಯಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾವಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ದೂರದಲ್ಲಿರುವವರೆಂದರೆ ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿನ ಅತ್ಯಂತ ಕಿರಿಯರು. ಸಾವಿನಿಂದ ದೂರದಲ್ಲಿರುವವರೇ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮೆರೆಯಬಲ್ಲರು. ಮೇಲಾಗಿ ಇದು ನಿರೂಪಕರು ಸಾವನ್ನು ಮೀರಲು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನದಂತೆಯೂ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಿರಿಯರು ಲೈಂಗಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಲಿಷ್ಠರಾಗಿರುವುದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವಿರಬಹುದು.

ಕತೆಯು ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು ಅಡುಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ. ಹಸಿವನ್ನು ತೀರಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ ನಡೆಯುವುದು ಅಲ್ಲಿಯೇ. ತಿನ್ನಬಹುದಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ ನಡೆಯುವ ಸ್ಥಳವೇ ಮದುವೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಳವಾಗುವುದನ್ನು ನಾನು ಬೇರೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ (ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೮೭). ಮದುವೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳು ನಡೆವ ಸ್ಥಳವದು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಥೆ ನಿರೂಪಿತ ವಾಗುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೂ ಕಥೆಯ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಗಾಢವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೋಜನ ಮತ್ತು ಭೋಗ ಪದಗಳ ಧಾತು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ.

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲಾದ ತುಳುಕಥೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಇತರೆಡೆಯ ಕಥೆಗಳಿಗಿಂತ, ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗಿಂತ, ನಿಷಿದ್ಧಗಳಿಗಿಂತ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಬಲ್ಗೇರಿಯಾದ ಜನಪದ ಕಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನು ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಪ್ರಕೃತಿ ಮುನಿದು ಬಗೆಬಗೆಯ ಉತ್ಪಾತಗಳನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹೆದರಿದ ಅಣ್ಣ–ತಂಗಿಯರು ಮದುವೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಕೈ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆರೀಲಿಯನ್ – ಒಲೋನೇಶಿಯನ್ ಕಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ೧೭ ವರ್ಷದ ಅಣ್ಣನು ತನ್ನ ತಂಗಿಯನ್ನು ಪ್ರೇಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಂಗಿಯು ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇದರಿಂದ ಖೇದಗೊಂಡ ಅಣ್ಣನು ಕಾಡಿಗೆ ತೆರಳಿ ತನ್ನ ತಲೆಯನ್ನು ತುಂಡರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.[6] ಹೀಗೆ ತಲೆಯನ್ನು ತುಂಡರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕತೆ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದು, ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನು ತನ್ನತ್ತ ಆಕರ್ಷಿಸಿದೆ. ಈ ವಿಧದ ಕತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಅಲೆನ್ ಡಂಡೆಸರು ತಲೆಯನ್ನು ತುಂಡರಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಗಂಡಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಛೇದನವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಭಾರತೀಯ ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಗಮ್ಯ ಗಮನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಗಳಿವೆ. ಯಜುರ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಯಮಿಯು ತನ್ನ ಅಣ್ಣನಾದ ಯಮನನ್ನು ಸಂಭೋಗಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವುದು, ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನ ಮಗಳಾದ ಸರಸ್ವತಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯನ ಮಗನಾದ ಯಮನಿಂದ ಕುಂತಿಯು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಗಮ್ಯ ಗಮನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

— ೬ —

ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಡಬಹುದು :

೧. ಜನಪದ ಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಾಗ ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಅದರ ವಿವಿಧ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಆ ಎಲ್ಲಾ ಪಾಠಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ಅಲಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಬಂಧುತ್ವದ (Kinship) ಸಂದರ್ಭವನ್ನೂ ದಾಖಲಿಸಬೇಕು.

೨. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ಗಂಡೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೆಲವು ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

೩. ಜನಪದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ಪ್ರತೀಕ ಗುಣವನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದು. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ದ್ವಂದ್ವ ಗುಣವೂ ಪ್ರಾಪ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಜನಪದರ

ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಪರಮೋಚ್ಛ ಸಾಧನೆ ಎಂಬಂತೆ ತೋರುವುದೂ ಇದೆ.

ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಂಥ ಕಥೆಗಳು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಷ್ಟು ಬಲಶಾಲಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಅಂಶ ಕಥೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ.[7]

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ೨೧ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಆ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಟ್ಟವರ ವಿವರ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ.

೧.೧ : ಬಾಯಾರು (ಕಾಸರಗೋಡು ಜಿಲ್ಲೆ) : ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಖಂಡಿಗೆ ೧೯೮೮.
೧.೨ : ಬಿಳಿಮಲೆ (ಸುಳ್ಯ ತಾ.) : ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೮೬.
೧.೩ : ಸಜಿಪ (ಬಂಟ್ವಾಳ ತಾ.) : ಸುಮಂಗಲ ಬಿ. ೧೯೮೮.
೧.೪ : ವಗ್ಗ (ಬಂಟ್ವಾಳ ತಾ.) : ವಾಮನ ನಂದಾವರ ೧೯೮೮.
೧.೫ : ಕಂಬಳ (ಸುಳ್ಯ ತಾ.) : ದಯಾಮಣಿ ೧೯೮೮.
೧.೬ : ಪುದುವೆಟ್ಟು (ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾ.) : ಯದುಪತಿಗೌಡ ೧೯೮೭.
೧.೭ : ಪುತ್ತೂರು (ಪುತ್ತೂರು ತಾ.) : ಶುಭಲಕ್ಷ್ಮಿ ಪಿ.ಎನ್. ೧೯೮೮.
೧.೮ : ಸಂಪಾಜೆ (ಕೊಡಗು) : ಸುಬ್ರಾಯ ಸಂಪಾಜೆ ೧೯೮೮.
೧.೯ : ಅಜ್ಜಾವರ (ಸುಳ್ಯ ತಾ.) : ವೇದಾವತಿ ೧೯೮೮.
೧.೧೦ : ಮುಳ್ಯ (ಸುಳ್ಯ ತಾ.) : ಪಾರ್ವತಿ ೧೯೮೮.
೧.೧೧ : ಕನಕಮಜಲು (ಸುಳ್ಯ ತಾ.) : ದಯಾಕಿರಣ್ ೧೯೮೮.
೧.೧೨ : ಪೆರಾಲು (ಸುಳ್ಯ ತಾ.) : ಮಹಾಲಿಂಗ ೧೯೮೮
೧.೧೩ : ಹಿರಿಯಡಕ (ಉಡುಪಿ ತಾ.) : ಪೀಟರ್ ಜೆ.ಕ್ಲಾಸ್ ೧೯೮೬.
೧.೧೪ : ಮಂಚಿ (ಬಂಟ್ವಾಳ ತಾ.) : ನಾಗವೇಣಿ ೧೯೮೮.
೧.೧೫ : ತೆಂಕಿಲ (ಪುತ್ತೂರು ತಾ.) : ಸದಾನಂದ ಬಿ. ೧೯೮೮.
೧.೧೬ : ಕುಂದಾಪುರ (ಕುಂದಾಪುರ ತಾ.) ಅನಿತಾ ಬಿ. ೧೯೮೮.
೧.೧೭ : ಕೊಕ್ಕರ್ಣೆ (ಉಡುಪಿ ತಾ.) : ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ಎನ್. ೧೯೮೮.
೧.೧೮ : ಸುರತ್ಕಲ್ಲು (ಮಂಗಳೂರು ತಾ.) : ಗಣೇಶ ಎಸ್. ೧೯೮೯.
೧.೧೯ : ಉಚ್ಚಿಲ (ಮಂಗಳೂರು ತಾ.) : ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೮೯.
೧.೨೦ : ಮುಲ್ಕಿ (ಮುಲ್ಕಿ) : ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೮೭.
೧.೨೧ : ಮೂಲ್ಕಿ (ಮೂಲ್ಕಿ) : ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೮೮.

೨. ಕನ್ನಡದ ಕಥೆಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿರಿ : ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ. ಶಂ ೧೯೭೦, ರಾಗೌ ೧೯೭೦, ಲಿಂಗಣ್ಣ ಸಿಂಪಿ ೧೯೭೭, ಶಿವಕುಮಾರ ೧೯೭೦, ಪುನರ್ವಸು ೧೯೭೪, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮತಿಘಟ್ಟ ೧೯೬೯.

೩. ಕ್ಲಾಸ್ ಅವರು ನನಗೆ ನೀಡಿದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಾಹಿತಿ, ೧೯-೧೧-೧೯೮೮.

೪. ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೩೦, ೩೧, ೧೯೮೮.

೫. ಜವಾಹರಲಾಲ ಹಂಡೂ ಅವರು ಆರ್.ಆರ್.ಸಿ. ಉಡುಪಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣ ೮-೫-೧೯೮೮. ಈಚೆಗೆ ಇದು ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ Handoo1989 : 115.

೬. ಈ ವಿಧದ ಕಥೆಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿರಿ : BREWSTER G. 1972.

೭. ೧೯೮೮ರ ಅಕ್ಟೋಬರ್ ತಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ ತಿರುವನಂತಪುರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪ್ರಬಂಧದ ಕನ್ನಡ ರೂಪಾಂತರವಿದು.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮತಿಘಟ್ಟ (ಸಂ.) ೧೯೭೯, **ಶಕುನ ಹಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು** ; ಬೆಂಗಳೂರು : ಗುರುಮೂರ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶನ.

೨. ಲಿಂಗಣ್ಣ ಸಿಂಪಿ ೧೯೭೫, **ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು** ; ನವ ದೆಹಲಿ : ನೇಶನಲ್ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್.

೩. ನಾರಾಯಣ ಗೌಡ ನಂ. ೧೯೭೬, **ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು** ; ಮೈಸೂರು : ಸಂಯುಕ್ತ ಪ್ರಕಾಶನ.

೪. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ. ಶಂ ೧೯೭೦, **ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು** ; ಮೈಸೂರು : ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

೫. ಪುನರ್ವಸು (ಸಂ.) ೧೯೭೯, **ಬೆಳೆಯೋ ಬೆಳೆಯೋ ವಾಲೆ ಮರವೆ**; ಮೈಸೂರು : ಕಾದಂಬರಿ ಲೋಕ.

೬. ರಾಗೌ ೧೯೭೯, **ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು** ; ಮೈಸೂರು : ತ. ವೆಂ. ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥ ಮಾಲೆ.

೭. ರಾಮಚಂದ್ರ ಗೌಡ ಹಿ. ಶಿ. ೧೯೮೨, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥಾವರ್ಗಗಳು ; ಮೈಸೂರು : ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ (ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧ).

೮. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಕೆ.ಆರ್. ೧೯೮೨, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ; ಬೆಂಗಳೂರು : ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.

೯. ಶಿವಕುಮಾರ ಕೆ. ವೈ. ೧೯೭೧, ನಾಗೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಇತರ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ; ಕೃಷ್ಣರಾಜಸಾಗರ : ಅರುಣ ಪ್ರಕಾಶನ.

೧೦. ARNE, ANTI AND THOMPSON STITH 1964,**The Types of the folktale, A classification and bibiliography** : HELSINKI : SUOMALAINEN TIEDEAKATEMIA.

11. BREWSTER G. DAVL 1972, **The Incest the me in Folksuny** ; HELSINKI : SUOMALAINEN TIEDEAKATEMIA.

12. CLAUS PETER AND KOROM FRANK 1988, **Folkloristies and Indian Folklore**, HAYWARD CA - USA : VIRE CON SULTING.
13. HANDOO, JAWAHARALAL 1989, **Folklore, An Introduction :** MYSORE : CIIL.
14. RAMANUJAN A. K. 1986, **Two Realms of Kannada Folklore**, in **Another Harmony** Edited by Blackburn H. Suart and Ramanujan A. k. ; BERKELY : University of Colifornia Press.
14. SILVA W. R. D. 1986, **From Rta to Dharma** ; Mangalore : Pragathi Prakashna.

ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳು ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೆ?

(ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು)

ಡಾ. ತೀ. ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ

೧

ಭಾಷಣವನ್ನು ಒಂದು ಕಲೆ ಎಂದು ಮೊದಲಿಂದಲೂ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳೂ ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವರು ಭಾಷಣ ಕಲೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ, ಆ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಒಳ್ಳೆಯ ಭಾಷಣಕಾರರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ರೋಮನ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣ ಕಾರರನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಯಶಸ್ವಿಯಾದ ರಾಜಕಾರಣಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪರಿಣಾಮ ಕಾರಿಯಾದ ಭಾಷಣಕಾರನಾಗಿರುವುದು ಅಗತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ರೋಮನ್ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಏಕೆಂದರೆ ಜನಗಳನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವುದು, ತಮಗೆ ಬೆಂಬಲ ನೀಡುವಂತೆ ಅವರನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯ; ಇದರಿಂದ ಭಾಷಣಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವಂತೆಯೇ ಅದನ್ನು ತುಂಬ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಜನರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವುದೂ ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವಾದುದು; ಇದರಿಂದಾಗಿ ಭಾಷಣದ ಪಠ್ಯವನ್ನು (Text) ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ಮತ್ತು ಭಾಷಣವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನದ (Performance) ಮೂಲಕ ತಲುಪಿಸಲು ಅನೇಕ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂದಿಗೂ ಕೂಡ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಇತರ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಂತೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಭಾಷಣ ಮಾಡುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳನ್ನು ಓದುವುದು ಹಾಗೂ ಕೇಳುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾದುದು. ಅವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದೂ ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ಕುತೂಹಲಕರವಾದುದು.

೨

ಇದೆಲ್ಲಾ ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳನ್ನು (Political Speeches)

ಜಾನಪದದ (Folklore) ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ (Genre) ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಜಾನಪದ ಎಲ್ಲಿ, ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳು ಎಲ್ಲಿ? ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಯ ಸಂಬಂಧ? ಈ ಅನುಮಾನ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಎಂಬುದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಿಗೆ, ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು; ಜಾನಪದ ಯಾವುದೋ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡು, ಈಗ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಕೇವಲ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ; ಅದು ಈಗ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ – ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳನ್ನು ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಪ್ರೊ. ಆಲನ್ ಡಂಡೆಸ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಜಾನಪದ ಕೇವಲ ಗ್ರಾಮೀಣ, ಅವಿದ್ಯಾವಂತ, ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ನಗರಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಮೇಲುವರ್ಗದ ಜನರಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಅದು ಎಂದೋ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ, ಈಗ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದು ಈಗಲೂ ಕೂಡ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದು ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲವಾದುದು. ಜನಪದ (Folk) ಎಂಬುದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಗುಂಪು (Group) ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಗುಂಪಿನ ಜನರನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಂಶ (Common linking factor) ಇರಬೇಕು. ಅದು ಭಾಷೆ, ಧರ್ಮ, ಜನಾಂಗ, ಜಾತಿ, ವಯಸ್ಸು, ವೃತ್ತಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಆಗಿರಬಹುದು.[1] ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಜನಪದ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಇವರು ಒಂದು ವೃತ್ತಿವರ್ಗ (Ocupational Group)ವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ವರ್ಗದ ಜನರನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ: ರಾಜಕೀಯ ಮಾಡುವುದು, ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆಯುವುದು, ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದನಂತರ ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗಾಡುವುದು, ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ತಾವು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿರುವವರನ್ನು ಕೆಳಗೆಳೆಯಲು ಸರ್ವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುವುದು ಇವರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ತಾವು ಜನಗಳ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇವರು ಮಾಡುವುದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಕೆಲಸಗಳನ್ನೇ. ಇವೇ ಪ್ರಧಾನ; ಜನಸೇವೆ ಮೊದಲಾದವು ಆನುಷಂಗಿಕ. ಒಂದು ಗುಂಪಾಗಿ ಇವರು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಜಾನಪದವನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಜಾನಪದ (Political Folklore) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದರ ಅಧ್ಯಯನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈವರೆಗೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಇದು ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ. ಇವರಿಗೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜೋಕುಗಳಿರಬಹುದು, ಗಾದೆಗಳಿರಬಹುದು, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕಥನಗಳಿರಬಹುದು. ಇವರ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇವು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳು (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚುನಾವಣಾ ಭಾಷಣಗಳ) ಸ್ವರೂಪ, ತಂತ್ರ, ರಚನೆ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಮೊದಲಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ಈ ಭಾಷಣಗಳು

ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೨

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು (Genres) ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ. ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ಷೇತ್ರ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಕಾರ ವಿಮರ್ಶೆ (Genre Criticism) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ (International Folkloristics) ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರೊ. ಡಾನ್–ಬೆನ್–ಅಮೋಸ್, ಪ್ರೊ. ರೋಜರ್ ಅಬ್ರಹಾಂಸ್ ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರಗಳಿವೆ, ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳ ರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು, ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಂಡಾಗ ಪಠ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಯಾವ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ? ಒಂದು ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಸಮಾನವಾದ ಅಂಶಗಳು ಯಾವುವು? ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಯಾವುವು? – ಈ ಬಗೆಯ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಡಾನ್‌ಬೆನ್ ಅಮೋಸ್ ಅವರು ಎರಡು ಬಗೆಗಳಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ : ೧. ಜಾನಾಂಗಿಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು (Ethnic Genres), ೨. ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಬಗೆಗಳು (Analytical Categories). ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾನಾಂಗಿಕ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ (Ethnic Group) ಸಹಜವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಜಾನಾಂಗಿಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಸಲುವಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಬಗೆಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.[2] ಕೆಲವು ಸಲ ಜಾನಾಂಗಿಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಬಗೆಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಆಗದಿರಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಐತಿಹ್ಯ (Legend) ಎಂಬುದು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಬಗೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೂ ದಂತಕಥೆ, ಸ್ಥಳ ಪುರಾಣ ಈ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಐತಿಹ್ಯ ಎಂಬ ಪದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವರು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲ, ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ವಸ್ತು (Theme), ರಚನೆ (Structure), ಕ್ರಿಯೆ (Function) ಇವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ರೋಜರ್ ಡಿ. ಅಬ್ರಹಾಂಸ್ ಅವರು 'ಪ್ರಕಾರ ವಿಮರ್ಶೆ' ನಿಜಕ್ಕೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಈ ಎರಡು ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ : ೧. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಸೃಜನಶೀಲ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಯಾವ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು

ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ೨. ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನೂ, ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆಟ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆ, ಗಾದೆ ಮತ್ತು ಒಗಟು, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಕಟ್ಟುಕಥೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯಗಳೂ ಇವೆ, ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ.

ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರೂಪ (Form), ವಸ್ತು (Content) ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭ (Context) ಇವುಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರದರ್ಶನದ (Performance) ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪ್ರಕಾರ (Literary Genre) ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಪ್ರಕಾರವೂ (Performance Genre) ಹೌದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣ ಒಬ್ಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ (Performer) ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ (Context) ನಡೆಯುವ ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಘಟನೆ (Performance Event). ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬನೇ ಪ್ರದರ್ಶಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಾಷಣದ ಪಠ್ಯ ವಿವಿಧ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರೋತೃಗಳೂ (Audience)ಕೂಡ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳುಂಟಾಗಲು, ಪಠ್ಯ ಬದಲಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ೧೯೬೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಮೆರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕಳೆದ ಮೂರು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಣಾಕಾರಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡು, ಇತರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ(Fieldwork) ಮೊದಲಿಗೆ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕೇವಲ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಜನಪದ ಕಥೆಯನ್ನು ಪಠ್ಯವೆಂದು ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ, ಕಥೆ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನ ಘಟನೆ (Performance event) ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಹಾಗೂ ಕಷ್ಟಕರವಾದ ಕೆಲಸ. ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮ ಕಥೆಗಾರನಿಂದ ಕಥೆಗಾರನಿಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ ಕಥೆಗಾರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕಥೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಯಾವ ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಸಂದರ್ಭ (Physical Context), ಸಂದರ್ಭ (Social Context)ಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರದರ್ಶನ ಕೇವಲ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರನ (Performer) ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಶ್ರೋತೃಗಳೂ ಕೂಡ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಥೆ ಕೇವಲ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಾಗ ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ

ಕಾಣಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಸಂಕೀರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸರಳವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಪ್ರದರ್ಶಕನ ಹಾವ ಭಾವಗಳು, ಧ್ವನಿಯ ಏರಿಳಿತಗಳು, ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಹೊಸ ಅಂಶಗಳು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೋತೃಗಳೂ ಕೂಡ ಪ್ರದರ್ಶಕನ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡಿ ಅವನ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣ ವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲಾ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಾಗ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನೂ ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.[3] ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಕಾರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೇಲೆಯೂ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣವನ್ನು ಕೇವಲ ಪಠ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಬಗೆ; ಅದನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನ ಘಟನೆ (Performance event) ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆ. ಈ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕೇವಲ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣದ ಮೇಲೆ ಆ ಪ್ರಕಾರದ ಎಲ್ಲಾ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಮೂಲಕ ಮಾಡಬಹುದಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಕೂಡ ಊಹಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಈ ಬರಹಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಮಿತಿಯಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಬರಹವನ್ನು ಕೇವಲ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳೆಂದೂ, ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಆರಂಭದ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಅನೇಕ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ಭಾಷಣಗಳನ್ನು ಟೇಪ್‌ರೆಕಾರ್ಡ್ ಮಾಡಿ, ಆ ಭಾಷಣಗಳ ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗೂ ಹಾಜರಿದ್ದ ಶ್ರೋತೃಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಗತ್ಯವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ದಾಖಲು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಬ್ಬನೇ ರಾಜಕಾರಣಿ ನಾಲ್ಕಾರು ವಿಭಿನ್ನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ವಿಭಿನ್ನ ಶ್ರೋತೃಗಳ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲಾ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ದಾಖಲು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿ ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳ ರಚನೆ, ಕ್ರಿಯೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ.

೩

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನಾನು ಟೇಪ್‌ರೆಕಾರ್ಡ್ ಮಾಡಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಈ ಭಾಷಣವನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾರತೀಯ ಜನತಾಪಕ್ಷದ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾದ ಶ್ರೀ. ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರು : ಇವರು ಈಗ ಕರ್ನಾಟಕ ಶಾಸನ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ.ಯಿಂದ ಆಯ್ಕೆಯಾಗಿರುವ

ಶಾಸಕರು. ಡಿಸೆಂಬರ್ ೩೧, ೧೯೮೮ರ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹೊನ್ನಾಳಿಯಲ್ಲಿ ತಾಲ್ಲೂಕು ಆಫೀಸು ಮತ್ತು ಪೊಲೀಸ್ ಸ್ಟೇಷನ್ ಎದುರಿಗಿರುವ ವಿಶಾಲವಾದ ಮೈದಾನದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಮಾತನಾಡಿದರು. ಶ್ರೋತೃ ವರ್ಗ ಬಹುರೂಪವಾಗಿತ್ತು (Heterogenous). ವಿಭಿನ್ನ ವಯಸ್ಸಿನ, ಜಾತಿಯ, ವೃತ್ತಿಯ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಜನ ಈ ಭಾಷಣವನ್ನು ಕೇಳಲು ಸೇರಿದ್ದರು. ಶ್ರೋತೃವರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು : ೧. ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ. ಪರವಾದವರು, ೨. ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ. ವಿರೋಧಿಗಳು, ೩. ತಟಸ್ಥರಾದವರು, ಆದರೆ ಕುತೂಹಲಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಷಣ ಕೇಳಲು ಬಂದವರು. ೪. ಸುಮ್ಮನೆ ಕಾಲಕಳೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಂದಿಲ್ಲಿಗೆ ಅಡ್ಡಾಡುವ ಜನ. ಶ್ರೀ. ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಚಾರದ ಸಲುವಾಗಿ ಈ ಭಾಷಣವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ. ಎಂದೂ ಆಡಳಿತ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸಿಲ್ಲ. ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪಕ್ಷ ಎಂಬ ಇಮೇಜ್ ಇದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತಿಪಾದಕ ಪಕ್ಷವೆಂಬ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಬಲಪಂಥೀಯ ಪಕ್ಷವೆಂಬ, ಹಿಂದೂ ಜಾತಿವಾದಿ ಪಕ್ಷವೆಂಬ, ಮುಸ್ಲಿಂ ವಿರೋಧಿ, ಹರಿಜನ ವಿರೋಧಿ ಪಕ್ಷ ಎಂಬ ಇಮೇಜ್ ಕೂಡ ಇದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವುದು, ಪಾರ್ಟಿಯ ಇಮೇಜನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಬರಲಿರುವ ಚುನಾವಣೆಗಳಿಗಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಭಾಷಣದ ಉದ್ದೇಶ. ಅಂದು ಐದು ಜನ ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ. ಕಾರ್ಯಕರ್ತರು ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ. ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರೇ ಪ್ರಮುಖ ಭಾಷಣಕಾರರು. ಇವರು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಹಾಗೂ ದಕ್ಷ ಶಾಸಕರೆಂಬ ಇಮೇಜನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಬರಹರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಭಾಷಣವನ್ನು ಓದಲಿಲ್ಲ. ಸಹಜವಾಗಿ ಹಾಗೂ ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದರು. ಸ್ಥಳೀಯ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ, ಹರಿಜನರ, ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು, ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಮತ್ತು ಇತರ ದೀನದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿದರು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮತ್ತು ಜನತಾ ಸರ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದರು. ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಜನರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರು. ಟೇಪ್‌ರೆಕಾರ್ಡ್ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದಾಗ ಈ ಭಾಷಣ ಇಪ್ಪತ್ತು ಪುಟಗಳಷ್ಟಾಯಿತು. ಅನುಬಂಧವಾಗಿ ಈ ಭಾಷಣದ ಪೂರ್ಣಪಾಠವನ್ನು ಕೊಡಲು ಪುಟಗಳ ಪರಿಮಿತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಈ ಭಾಷಣದಿಂದ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೪

ಈ ಭಾಷಣವನ್ನು ಕೇವಲ ಪಠ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೊದಲು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡೋಣ. ಇದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ತಂತ್ರಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು :

೧. **ಪದಗಳ, ಆಲೋಚನೆಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆ :**

(ಎ) "ನಾನು ಹೇಳಿದ್ದು ತಪ್ಪೆ ಸ್ವಾಮಿ, ನಾನು ಹೇಳಿದ್ದು ತಪ್ಪೆ?"

(ಬಿ) "ತಹಶೀಲ್ದಾರರು ವಿಚಾರಿಸಲಿಲ್ಲ, ಬಿ.ಡಿ.ಒ. ವಿಚಾರಿಸಲಿಲ್ಲ."

(ಸಿ) "ಈ ದೇಶ ಹೇಗೆ ಉದ್ಧಾರವಾಗಬೇಕು ಸ್ವಾಮಿ? ಹೇಗೆ ಉದ್ಧಾರವಾಗಬೇಕು?"

(ಡಿ) "ಸರ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಅಂಥ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವಿದೆಯೆ? ಅಂಥ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ವಿದೆಯೆ?"

(ಇ) "ಇದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬಾರದೆ ಸ್ವಾಮಿ? ನಾನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬಾರದೆ ?"

(ಎಫ್) "ಚಿಕ್ಕವರು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದರೆ ಕ್ಷಮಿಸಬಹುದು ; ಆದರೆ ದೊಡ್ಡವರು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದರೆ ಕ್ಷಮಿಸೋಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೆ?"

(ಜಿ) "ನನಗೆ ಯಾರ ಮೇಲೂ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ದ್ವೇಷವಿಲ್ಲ. ನನಗೆ ಯಾರ ಮೇಲೂ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಕೋಪವಿಲ್ಲ."

ಜನಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಸಲ "ಸ್ವಾಮಿ" ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ "ಬಂಧುಗಳೇ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಶ್ರೋತೃಗಳ ಆತ್ಮೀಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹಲವಾರು ಸಲ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ತಂತ್ರದ ಬಳಕೆ ಶ್ರೋತೃಗಳ ಮೇಲೆ, ಓದುಗರ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿತು.

೨. **ಭಾಷಣಕಾರ ತನ್ನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ತಂತ್ರವನ್ನೂ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.** ಭಾಷಣಕಾರ ಜನರ ಏಳಿಗೆಗಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರ ಪಾರ್ಟಿಯ ಪಾಲೂ ಕೂಡ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ಭಾಷಣಕಾರರಿಗೆ ತಾವು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಪಾರ್ಟಿ ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರ ಅರಿವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾಷಣಕಾರ ತಮ್ಮ ಹೆಸರನ್ನು ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. "ನಾನು" ಎಂಬುದು ಅನೇಕ ಸಲ, "ಯಡಿಯೂರಪ್ಪ" ಎಂಬುದು ಕೆಲವು ಸಲ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :

"ರಾಜ್ಯದ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಪ್ರವಾಸ ಮಾಡಿ ಬಂದ ಮೇಲೆ, ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಅನೇಕ ಸ್ನೇಹಿತರು ನಾನು ಬಿಡುವಾಗಿದ್ದಾಗ, ನನ್ನ ಹತ್ತಿರ ಬಂದು **"ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರೇ,** ನೀವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡ್ತಾ ಇದ್ದೀರಿ. ನಾವು ರೇಡಿಯೋಗಳಲ್ಲಿ, ನ್ಯೂಸ್ ಪೇಪರ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ Statements ಗಮನಿಸುತ್ತಾ ಇದೀವಿ; ನೀವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡ್ತಾ ಇದೀರ." "ನೀವು ಯಾಕೆ ಈ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಾರದು?" ಅಂತ ಕೇಳಿದಾಗ ಅವರು ನಕ್ಕು ಹೇಳಿದರು, **"ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರೇ,** ನಾವು ನಿಮ್ಮ ರೀತಿ ಹುಚ್ಚರಲ್ಲ. ನಾವು ಜನಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿದರೆ ಅವರು ನಮಗೆ ಓಟು ಕೊಡ್ತಾರೇನು? ಜನತಾ ಸರ್ಕಾರ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ರೈತ ಕಂಗಾಲಾಗಬೇಕು, ಕಣ್ಣೀರಿನಲ್ಲಿ ಕೈ ತೊಳೆಯಬೇಕು. ಜನ ಸರ್ಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ಬೀಳಬೇಕು. ಅದರ ಲಾಭ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಓಟು ತಗೊಂಡು ಕುರ್ಚಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕು. ಇದೊಂದೇ ನಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ : ಅಧಿಕಾರ ಹಿಡಿಯುವಂಥಾದ್ದು."

"ನಾನು" ಎಂಬ ಸರ್ವನಾಮ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು : "ನಾನು ಅವರನ್ನೂ ಕೇಳಿದೆ", "ನಾನು ನಿಮ್ಮನ್ನು ಕೇಳ್ತಾ ಇದ್ದೇನೆ", "ನಾನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಮಗೆ ಏನಾದರೂ ತಪ್ಪು ಕಾಣುತ್ತಾ?", "ನಾನು ನಿಮ್ಮನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಇಲ್ಲ", "ನಾನು ಈಗ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ", "ನನಗೆ ನಿಮ್ಮ ಓಟು ಬೇಡ; ನಮ್ಮ ಪಾರ್ಟಿಯಿಂದ ಒಬ್ಬನೂ ಶಾಸನ ಸಭೆಗೆ ಆರಿಸಿ ಬರದೆ ಇದ್ದರೂ ಪರ ವಾಗಿಲ್ಲ", "ನಾನು ಈ ಕುರ್ಚಿಯ ಮೇಲೆ ನಾಲ್ಕೂ ದಿನ ಕೂರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯ ಇತ್ಯರ್ಥ ಆಗುವವರೆಗೆ ನಾನು ಉಪವಾಸ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ನಾನು ನನ್ನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗೋದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಈ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮಾಡ್ತೀನಿ", "ನಾನು ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಹೇಳ್ತಾ ಇರೋದು ನಾನು ದೊಡ್ಡ ಮನುಷ್ಯ ಅಂತ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳದಕ್ಕಲ್ಲ." ಈ ರೀತಿ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಹೇಳುವುದು ತನ್ನ ಇಮೇಜನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ. ಈ ಮೂಲಕ ತಾನು ತನ್ನ ಪಾರ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದ ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ಇದರ ಉದ್ದೇಶ. ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿ, ಜನರನ್ನು ನಂಬಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿ, ಅವರ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಅನೇಕ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಇದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೩. ***ನಿಂದೆ ನುಡಿಗಳ (Taunts) ಬಳಕೆ :*** ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ವಿರೋಧಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ನಿಂದೆ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ವಿರೋಧಿಗಳ ಮೇಲೆ ಜನರನ್ನು ಎತ್ತಿಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜನತಾ ಸರ್ಕಾರ ಗ್ರಾನೈಟ್ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಒಡೆಯಲು ಕಾನೂನು ಬಾಹಿರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಲೈಸನ್ಸ್ ನೀಡಿದ್ದ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬೇಕೆಂದು ಶ್ರೀ. ಯಡಿಯೂರಪ್ಪ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರು : "ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ನೀವು ಆರಿಸಿ ಕಳಿಸಿರುವ ಶಾಸಕನನ್ನೊ, ಮಂತ್ರಿಯನ್ನೊ ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಿಸುವ ಧೈರ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ ನಿಮಗೆ? ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದ ಅಯೋಗ್ಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಕ್ರಮ ಕೈಕೊಳ್ಳಬೇಕೂಂತ ಅವರಿಗೆ ಯಾಕೆ ಹೇಳಬಾರದು? ಈ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಹೇಳುವ ಧೈರ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆ ನಿಮಗೆ? ಈ ದೇಶ ಉದ್ಧಾರ ಆಗೋದು ಹೇಗೆ ಸ್ವಾಮಿ? ಈ ದೇಶ ಉದ್ಧಾರ ಆಗುವುದು ಹೇಗೆ?"

೪. ***ಗಾದೆ :*** ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲು ಇಲ್ಲವೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ತಮ್ಮ ಭಾಷಣದ ನಡುನಡುವೆ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಕೂಡ ಜನರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಲು ಅನುಕೂಲಕರವಾದ ತಂತ್ರ. ಶ್ರೀ ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರು ಒಬ್ಬ ಭ್ರಷ್ಟ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ "ಬೇಲೀನೇ ಎದ್ದು ಹೊಲ ಮೇದರೆ ಹೇಗೆ?" ಎಂಬ ಗಾದೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದರು.

೫. ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ : ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಜನಕ್ಕೆ ಖಚಿತಪಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದುಂಟು. (ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಭರವಸೆಯಿಲ್ಲ! ಅದನ್ನು ಅವರು ಮರೆಯಲೂಬಹುದು!) ಈ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಶ್ರೀ.ಯಡಿಯೂರಪ್ಪ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೊನ್ನಾಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ತಹಶೀಲ್ದಾರರ ವಿರುದ್ಧ ಇದ್ದ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರದ ಆಪಾದನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ ಅವರು ಈ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದರು : "ನಾವು ಹೇಳ್ತಾ ಇರೋದರಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ತಪ್ಪಿದ್ದರೆ, ನೀವು ಕೊಡುವ ಯಾವುದೇ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನೂ ನಾವು ಅನುಭವಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದೇವೆ. ನೀವು ಯಾವುದೇ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡಿ. ನಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಶಿಕ್ಷೆ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ.'' ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯೂ ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು.

೬. ಸಂಭಾಷಣೆ : ಸಂಭಾಷಣೆಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ತಮ್ಮ ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದರ ಮೂಲಕ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಜನರಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಒಂದು ಆಕರ್ಷಕವಾದ ವಿಧಾನವಾಗಿ ಜನರಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಿಗೆಯಾದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ವರದಿ ಮಾಡುವುದರ ಬದಲು ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಪರಿಣಾಕಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರು ಮತ್ತು ಕಾಂಗ್ರೆ ಶಾಸಕರು ಇವರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದರ್ಶನ :

ಅವರು ನನಗೆ ಹೇಳಿದರು : "ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರೆ, ನೀವು ಬಹಳ ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೀರಿ. ನಾವು ನಿಮ್ಮ Statement ಪೇಪರ್‌ಗಳಲ್ಲಿ, ರೇಡಿಯೋದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುತ್ತಾ ಇದೀವಿ. ನೀವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೀರಿ.'' ನಾನು ನನ್ನ ಕಾಂಗ್ರೆ ಮಿತ್ರರಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಿದೆ : "ಅಲ್ಲಪ್ಪ, ನಾನು ನಮ್ಮ ಪಾರ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಶಾಸಕ. ನಾನು ರಾಜ್ಯದಾದ್ಯಂತ ಪ್ರವಾಸ ಮಾಡಿ, ಆಡಳಿತ ಪಕ್ಷದ ಕೆಟ್ಟಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಆಡಳಿತ ಪಕ್ಷದ ದುರಾಡಳಿತದಿಂದ ರಾಜ್ಯ ದಿವಾಳಿಯಾಗಿದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಜನ ಒದ್ದಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ನೀವು ಅರವತ್ತೇಳು ಜನ ಶಾಸಕರಿದ್ದೀರಿ. ಜನ ನಿಮ್ಮನ್ನ ಆರಿಸಿ ವಿಧಾನಸಭೆಗೆ ಕಳಿಸಿದರು. ಯಾಕೆ ಅಂದರೆ ಅವರು ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ನೀವು ಆಡಳಿತ ಪಕ್ಷವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿರಿ ಅಂತ ನಂಬಿದರು. ನೀವು ೧೯೮೩ರವರೆಗೆ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿದ್ದಿರಿ. ಆದರೆ ನೀವು ಜನಕ್ಕೆ ಟೋಪಿ ಹಾಕಿದಿರಿ. ಜನ ನಿಮಗೆ ವಿರೋಧ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರೋಕೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟರು. ನೀವು ಅಸೆಂಬ್ಲಿ ಒಳಗೂ ಏನೂ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ; ಹೊರಗೂ ಏನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ.'' ಅವರು ನಕ್ಕು ಹೇಳಿದರು :"ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರೇ, ನಾವು ನಿಮ್ಮ ರೀತಿ ಹುಚ್ಚರಲ್ಲ. ನಾವು ಆಡಳಿತ ಪಕ್ಷದ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿದರೆ ಜನ ನಮಗೆ ಓಟು ಕೊಡ್ತಾರೇನು? ಖಂಡಿತಾ ಕೊಡಲ್ಲ. ಈ ಸರ್ಕಾರ ಹೆಚ್ಚು ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ರೈತ ಕಂಗಾಲಾಗಬೇಕು; ಅವನು ಕಣ್ಣೀರಲ್ಲಿ ಕೈ ತೊಳೀಬೇಕು. ಜನ ಜನತಾ ಪಾರ್ಟಿ ವಿರುದ್ಧ ರೊಚ್ಚಿಗೇಳಬೇಕು. ನಾವು

ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನ ಪಡಕೋಬೇಕು. ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆಯೋದೊಂದೇ ನಮ್ಮ ಮಾರ್ಗ. ನಾವು ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಜನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತೆ? ನಾವು ಯಾಕೆ ಆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕು? ನಾವು ನಿಮ್ಮ ರೀತಿ ಹುಚ್ಚರಲ್ಲ. ನೀವು ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ. ಶಾಸಕರು ಎಷ್ಟು ಜನ ಇದೀರಿ? ನಿಮ್ಮ ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ. ಎಲ್ಲಿದೆ? ನೀವೊಬ್ಬರೇ ಶಾಸಕರು. ಮುಂದೆ ನೀವು ಒಂದು ಹತ್ತು ಜನ ಆಗಬಹುದು. ನೀವು ಜನತಾ ಪಾರ್ಟಿಯನ್ನು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಟೀಕೆ ಮಾಡ್ತೀರೋ ಅಷ್ಟಷ್ಟೂ ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲ. ನಾವು ಮೋಸ ಮಾಡುವ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣತರಿದೀವಿ. ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರೇ, ನೀವು ಹುಚ್ಚರ ರೀತಿ ಸುತ್ತಾಡ್ತಿದೀರಿ. ಒಳ್ಳೆಯದು. ನಿಮ್ಮ ಕೆಲಸ ನೀವು ಮಾಡಿ. ನಮಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುತ್ತೆ.''

೮. ವರ್ಣನೆ, ಕಥನ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ : ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಬಲ್ಲರು ; ಆ ಘಟನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬಲ್ಲರು. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಷ್ಟೇ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲರು. ಈ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಯಡಿಯೂರಪ್ಪ ನವರು ಹಿಂದೆ ವಿಧಾನಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದರು. ಈ ಘಟನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಕರ್ತರು ಅವರೇ. ವಿಧಾನಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಸಾದ ಒಂದು ಶಾಸನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಈ ಘಟನೆ. ಅದನ್ನುಅವರು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ :

> "೧೯೮೨ರ ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೧೪ ವಿಧಾನಸಭೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಕರಾಳವಾದ ದಿನ. ಮಾನ್ಯ ಹರಿಜನ ಮಂತ್ರಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ. ರಾಚಯ್ಯನವರೇ ಕೊಟ್ಟ ಅಂಕಿ–ಅಂಶಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮೂರೂವರೆ ಲಕ್ಷ ಜನ ಎರಡೆಕರೆ, ಮೂರೆಕರೆ ಜಮೀನನ್ನು ಬಗರ್ ಹುಕುಂ ಸಾಗುವಳಿ ಮಾಡ್ತಾ ಇದ್ದರು.... ೨೫ ವರ್ಷದಿಂದ ಮಾಡ್ತಾ ಇದ್ದರು..... ೧೯೮೨ರ ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೧೪ರಂದು ವಿಧಾನಸಭೆ ನಡೀತಾ ಇತ್ತು. ನಾನು ಹೊರಗೆ ಎದ್ದುಹೋಗಿದ್ದೆ. ವಾಪಸ್ ಬಂದಾಗ ನೋಡ್ತೀನಿ ಬಗರ್ ಹುಕುಂ ಸಾಗುವಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಬಿಲ್ ಪಾಸಾಗುವುದರಲ್ಲಿತ್ತು. ನಾನು ಬಂದು ನನ್ನ ಸೀಟಿನಲ್ಲಿ ಕೂತೆ. ಫಾರೆಸ್ಟ್ ಡಿಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟಿನ ೬೪ನೆಯ ಸೆಷನ್‌ನಲ್ಲಿ ಆ ಬಿಲ್ಲನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದರು. ನನಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಯಿತು, ಗಾಬರಿಯಾಯ್ತು. ಇನ್ನೇನು ಎರಡು–ಮೂರು ನಿಮಿಷಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಬಿಲ್ ಪಾಸಾಗೋದರಲ್ಲಿತ್ತು. ಆಗಲೇ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಒಂದು ಕಾಲು ಗಂಟೆ. ಅದು ಊಟದ ಟೈಮು. ಎಲ್ಲರೂ ಊಟಕ್ಕೆ ಹೋಗೋದರಲ್ಲಿದ್ದರು. ಕೆಲವರು ಆಗಲೇ ಬ್ರಿಗೇಡ್ ರೋಡಿಗೆ ಊಟಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದರು. ನಾವು ಉಳಿದಿದ್ದವರು ೬೦–೭೦ ಜನ ಇರಬೇಕು ಅಷ್ಟೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಬಿಲ್ ಪಾಸಾದರೆ ಸಾಕು ; ಊಟಕ್ಕೆಹೋಗಬಹುದು ಅಂತ ಲೆಕ್ಕಾ ಹಾಕ್ತಾ ಇದ್ದರು. ಆಗ ನಾನು ಎದ್ದು ನಿಂತು ರಾಚಯ್ಯನವರನ್ನು ಕೇಳಿದೆ : "ಸ್ವಾಮಿ, ನೀವು ಹರಿಜನ ಮಂತ್ರಿಗಳು. ನೀವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದವರು. ಬಗರ್ ಹುಕುಂ ಸಾಗುವಳಿ ಮಾಡ್ತಾ ಇರೋ ಈ ಮೂರೂವರೆ ಲಕ್ಷ ಜನರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಲಕ್ಷಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಹರಿಜನರು. ದೇವರು ಕೊಟ್ಟ ಒಂದು ಎಕರೆ, ಎರಡು ಎಕರೆ

ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ಅವರು ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಹ್ಯಾಗೋ ಬದುಕ್ತಾ ಇದಾರೆ. ನೀವು ಅವರಿಗೆ ಮೋಸ ಮಾಡ್ತಾ ಇದೀರಾ. ಅವರು ಏನೇ ಮಾಡಿದರೂ ಎರಡು ಹೊತ್ತಿನ ಊಟಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗೊಲ್ಲ. ಇದೇನು ನಿಮ್ಮ ಅಪ್ಪನ ಆಸ್ತಿ ಅಲ್ಲ.'' ಇದನ್ನು ನಾನು ವಿಧಾನಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. "ನೀನು ಈ ರೈತರನ್ನು ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡೋ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಂದಿದೀರಿ. ಯಾಕೆ ಅಂದರೆ ನೀವು ಇವರಿಗೆ ಮಾಡೋದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಉದ್ಯೋಗ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಬದುಕೋದು ಹ್ಯಾಗೆ ಸ್ವಾಮಿ? ಅವರು ಎರಡು ಎಕರೆ ಜಮೀನು ಸಾಗುವಳಿ ಮಾಡಿದರೆ ಎರಡು ಹೊತ್ತಿನ ಗಂಜಿಗೆ ಸಾಕಾಗ್ತಿತ್ತು. ನೀವು ಅವರಿಗೆ ಸಾಗುವಳಿ ಚೀಟಿಕೊಟ್ಟು, ಬ್ಯಾಂಕಿನಿಂದ ಸಾಲ ಕೊಡಿಸಬೇಕು, ಬಾವಿ ತೋಡಿಸಿಕೊಡಬೇಕು, ಪಂಪ್‌ಸೆಟ್ ಹಾಕಿಸಿಕೊಡಬೇಕು. ಇದೆಲ್ಲಾ ನೀವು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಕೆಲಸ. ಆ ಮೂರೂವರೆ ಲಕ್ಷ ಜನ ನಾಳೆ ಬೀದಿಗೆ ಬೀಳ್ತಾರೆ..... ನಾನು ನನ್ನ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಬದ್ಧನಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡ್ತೇನೆ. ಈ ವಿಷಯ ಇತ್ಯರ್ಥವಾಗೋವರೆಗೂ ನಾನು ಉಪವಾಸ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಮಾಡ್ತೀನಿ. ಈ ಜಾಗ ಬಿಟ್ಟು ಏಳಲ್ಲ.'' ಆಗ ಕಾಂಗ್ರೆ ಮೆಂಬರ್‌ಗಳು ಹೇಳಿದರು. "ಯಡಿಯೂರಪ್ಪ ನವರೇ, ನೀವು Emotional ಆಗಿದೀರಿ. ನಾವು ಶಾಸಕರ ಒಂದು ಸಮಿತಿ ನೇಮಕ ಮಾಡ್ತೀವಿ.'' ಅಂತ ಹೇಳಿದರು. ನಾನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ''ನನಗೆ ಈ Tactics ಎಲ್ಲಾ ಗೊತ್ತಿದೆ'' ಅಂತ ಹೇಳಿದೆ. ಆಗ ರಾಚಯ್ಯನವರು ಎದ್ದು ನಿಂತು ಹೇಳಿದರು. "ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರು ಹೇಳ್ತಾ ಇರೋದು ಸರಿ. ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ನನಗೆ ಮೋಸ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಬಿಲ್ ಪಾಸಾಗಿದ್ದರೆ ಮೂರೂವರೆ ಲಕ್ಷ ಜನ ಬೀದಿ ಪಾಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರು ನನ್ನ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಸಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಈ ಬಿಲ್ಲನ್ನು ವಾಪಸ್ ತಗೊಳ್ತಾ ಇದೀನಿ'' ಅಂತ ಹೇಳಿದರು.

ಭಾಷಣದ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ನಿರೂಪಣಾಕ್ರಮ ಎಷ್ಟು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಓದುವವರ ಮತ್ತು ಕೇಳುವವರ ಮನಸ್ಸು ಕರಗುವಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿದೆ.

೯. **ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರ ತಂತ್ರ :** ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಭಾಷಣ ಮಾಡುವಾಗ ನಡುನಡುವೆ ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕುವುದುಂಟು. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಶ್ರೋತೃಗಳಿಂದ ಕೆಲವು ಸಲ ಉತ್ತರ ದೊರೆಯಬಹುದು. ಕೆಲವು ಸಲ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಕಾಯದೆ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ತಾವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟು ಮುಂದೆ ಸಾಗುವುದೂ ಉಂಟು. ಶ್ರೋತೃಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರವಾಗಿಡಲು ಈ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ತಂತ್ರ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಥೆ ಹೇಳುವಾಗ ಕಥೆಗಾರ ತನ್ನ ಶ್ರೋತೃಗಳು ಹ್ಞೂಗುಟ್ಟಬೇಕೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಡುನಡುವೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಉತ್ತರ ಪಡೆದು, ಇಲ್ಲವೆ ತಾನೇ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟು ಕಥೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ಭಾಷಣದ ನಡುವೆ ಚಪ್ಪಾಳೆಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ ಕೊಡಬಹುದು :

ಬಗರ್ ಹುಕುಂ ಸಾಗುವಳಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಡ ರೈತರಿಗೆ ಸಾಗುವಳಿ ಚೀಟಿ ಕೊಡದೆ, ಲಂಚ ಪಡೆದು ಗ್ರ್ಯಾನೈಟ್ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಒಡೆಯಲು ಕಾನೂನು ಬಾಹಿರವಾದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಯಡಿಯೂರಪ್ಪ ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರಂತೆ, "ನಿಮ್ಮನ್ನು ಯಾವುದರಿಂದ ಹೊಡೆಯಬೇಕು?'' ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರು ಶ್ರೋತೃಗಳಿಂದ ಉತ್ತರ ನಿರೀಕ್ಷಿಸದೆ "ಚಪ್ಪಲಿಯಿಂದ ಹೊಡೆಯಬೇಕು'' ಎಂದು ತಾವೇ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟರು.

ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಡಂಬನೆಯೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಈ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸ ಬಹುದು.

ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇದೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೇವಲ ಏಕ ಪ್ರಕಾರವಲ್ಲ (Single Genre) ಬಹು ಪ್ರಕಾರ (Multi Genre) ಎಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಗಾದೆ, ನಿಂದೆ, ನುಡಿ, ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ನಾಟಕ ಓದುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ; ಹಾಗೆಯೇ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರದರ್ಶಿತ ವಾಗಲೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣ ಗಳೂ ಕೂಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಹಲವಾರು ಪ್ರಕಾರ ಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಕೇಳಿದ ಕೆಲವು ರಾಜಕೀಯ ಬಾಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆ, ಪುರಾಣ, ಜೋಕುಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವರಾದರೂ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಕಲಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಭೆಯುಳ್ಳವರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಶ್ರೀ ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರ ಈ ಭಾಷಣ ಟೇಪ್‌ರೆಕಾರ್ಡ್ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದಿರುವ ಭಾಷಣ. ಇದನ್ನು ಅವರು ಬರೆದು ಓದಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮೆದರು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೂ ಮಾತನಾಡಲಿಲ್ಲ.

ಇದನ್ನು ಅವರ ಭಾಷಣದ ಪಠ್ಯ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಭಾಷಣದ ಪಠ್ಯ ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಯಲ್ಲಿರಬಹುದು :

1. ಬರೆದ ಭಾಷಣವನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಓದುವುದು,
2. ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುವುದು,
3. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುವುದು,
4. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ, ಭಾಷಣ ಮಾಡುವುದು, ಭಾಷಣ ಮಾಡುವಾಗಲೇ ಹೊಸ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು

ಶ್ರೀ ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರ ಭಾಷಣ ನಾಲ್ಕನೆಯ ರೀತಿಯದು. ಈ ಬಗೆಯ ಭಾಷಣಗಳು ಉಳಿದ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಭಾಷಣಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸೃಜನಶೀಲ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣದ ಯಶಸ್ಸು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇದರ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಿರುವುದೇ ಇದರ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ. ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು, ಅವರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವುದು, ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಅವರ ನೆರವನ್ನು ಹಾಗೂ ಓಟುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಇದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದ್ದೇಶ. ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ತಮವಾಗಿ ಬರೆದ ಭಾಷಣ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇತರ ಅರ್ಹತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ರಾಜಕಾರಣಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಭಾಷಣಕಾರನೂ ಆಗಿದ್ದರು ಖಂಡಿತಾ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಪರ್ಕ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುವ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭ *(Performance context)* : ಭಾಷಣ ನಡೆದದ್ದು ತಾಲ್ಲೂಕು ಆಫೀಸಿನ ಎದುರಿನ ಮೈದಾನದಲ್ಲಿ. ದಕ್ಷಿಣದ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತರವಾದ ವೇದಿಕೆ. ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಐದು ಜನ ಭಾಷಣಕಾರರು ಕೂತಿದ್ದರು. ಮೈಕ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ.ಯ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವೇದಿಕೆಯ ಹಿಂದಿನ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಕುರ್ಚಿಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿದ್ದರು. ಅಭಿಮಾನಿಗಳು ವೇದಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ, ನೆಲದಿಂದ ವೇದಿಕೆಗೆ ಹತ್ತಿ ಬರುವ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿದ್ದರು. ಭಾಷಣ ನಡೆದದ್ದು ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ಬಿಸಿಲಿನಲ್ಲಿ. ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜನರು ಮರಗಳ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದರು. ಹಾಗೆಯೇ ತಾಲ್ಲೂಕಾಫೀಸು, ಪೊಲೀಸ್ ಸ್ಟೇಷನ್ ಮೊದಲಾದ ಆಫೀಸುಗಳ ಕಟಕಟೆಗಳ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿದ್ದರು. ಕೆಲವರು ಸೈಕಲ್ ಮೇಲೆ, ಮೋಪೆಡ್ ಹಾಗೂ ಸ್ಕೂಟರ್ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡೇ ಭಾಷಣ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ತಾಲ್ಲೂಕಾಫೀಸಿಗೆ, ಪೊಲೀಸ್ ಸ್ಟೇಷನ್ನಿಗೆ ಓಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಯಲಿನ ಎದುರಿಗೆ (ಅಂದರೆ ವೇದಿಕೆಯ ಬಲಭಾಗಕ್ಕೆ ಹೊನ್ನಾಳಿಯ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ. ವಾಹನಗಳು ಮನುಷ್ಯರು ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಭಾಷಣ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಕೆಲವರು ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಬಂದು ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರಿಗೆ ಮನವಿ ಪತ್ರಗಳನ್ನೂ, ಬ್ಯಾಂಕ್ ಸಾಲಕ್ಕಾಗಿ, ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ, ವೃದ್ಧಾಪ್ಯ ವೇತನಕ್ಕಾಗಿ ಅರ್ಜಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳು ನಡೆಯುವಾಗ ಇವೆಲ್ಲಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾದ ದೃಶ್ಯಗಳು.

ಭೌತಿಕ ಸಂದರ್ಭವೂ (Physical context)ಕೂಡ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೊನ್ನಾಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ತಹಶೀಲ್ದಾರ್ ಮತ್ತು ಡೆಪ್ಯೂಟಿ ಕಮೀಷನರ್ ಇಬ್ಬರೂ ಸೇರಿ ಒಂದು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಹಣವನ್ನು ದುರುಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು ಹಾಗೂ ಮಲ್ಲಿಕಟ್ಟೆ ಗ್ರಾಮದ ಹರಿಜನ ಕುಟುಂಬಗಳ ದುಃಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬ ವಿಷಯ ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ತಾಲ್ಲೂಕು ಆಫೀಸು ವೇದಿಕೆಯ ಬಲಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಇತ್ತು. ಆಫೀಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಆಫೀಸು ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು.

ಅದನ್ನು ಕಂಡದ್ದೇ ತಡ, ಅವರು ತಹಶೀಲ್ದಾರರ ಬಗ್ಗೆ ಕೋಪದಿಂದ ಮಾತನಾಡತೊಡಗಿದರು. ಬಹುಶಃ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಭಾಷಣ ಮಾಡಿದ್ದರೆ, ಅವರು ಇಷ್ಟು ಉದ್ವೇಗಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ತಹಶೀಲ್‌ದಾರರಿಗೆ ಕೇಳಲಿ ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಅವರು ಎತ್ತರದ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಗಿ ಹೇಳಿದರು. ತಮ್ಮ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಅವರು ತಹಶೀಲ್‌ದಾರರಿಗೆ ಸವಾಲು ಹಾಕಿದರು. ಶಾಸಕರೊಬ್ಬರು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ರಕ್ಷಣೆಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪೊಲೀಸ್ ಸ್ಟೇಷನ್ನಿನಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಬ್ ಇನ್‌ಸ್ಪೆಕ್ಟರನ್ನು ನೇಮಕ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಸಲಹೆ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, ಟೀಕಿಸಿದರು. ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸುಮ್ಮನಾಗುತ್ತಿದ್ದರೇನೊ, ಆದರೆ ಎದುರಿಗೇ ಇದ್ದ ಪೊಲೀಸ್ ಸ್ಟೇಷನ್ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅಡ್ಡಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಪೊಲೀಸರನ್ನು ಕಂಡ ಕೂಡಲೇ ಅವರ ಉತ್ಸಾಹ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. "ಪೊಲೀಸರೆ, ನಿಮಗೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಇದ್ದದ್ದೇ ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೀವು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬೇಕು" ಎಂದು ಕೂಗಿ ಹೇಳಿದರು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಭೌತಿಕ ಸಂದರ್ಭವೂ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರದರ್ಶನ (Performer) ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಪಾಠ (Performance Text): ಪ್ರದರ್ಶನ ತುಂಬ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿತ್ತು. ಜೀವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿತ್ತು. ಭಾಷಣ ತಾತ್ವಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲದೇ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ರೂಪ ಪಡೆದಿತ್ತು. ಜನಗಳನ್ನು ರಂಜಿಸುವುದು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು, ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರದರ್ಶಕ ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರಿಗೆ ಶ್ರೋತೃಗಳ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವಿಲ್ಲ. ತದೇಕ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಭಾಷಣ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಪ್ರದರ್ಶಕ ಜನರ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಭಾವನೆ ಎರಡರ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಉಂಟಾಗುವಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದರು. ಪ್ರದರ್ಶಕ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾಷಣ ಮುಂದುವರಿದಂತೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಕರ್ಷಕವಾಯಿತು. ಪ್ರದರ್ಶಕ ಶ್ರೋತೃಗಳ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡಲು ಅನೇಕ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರು. ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಏರಿಳಿತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಕಾಂಗ್ರೆ ಮತ್ತು ಜನತಾ ಸರ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುವಾಗ ಅವರ ಧ್ವನಿ ಅತ್ಯಂತ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಏರುತ್ತಿತ್ತು. ಬಲಗೈಯಿಂದ ಮೇಜನ್ನು ಕುಟ್ಟುತ್ತಾ, ಆಗಾಗ ಕೈ ಮೇಲೆತ್ತಿ ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ನೀಡುವಷ್ಟು, ಅವರನ್ನು ಬಡಿದೆಬ್ಬಿಸುವಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕೇವಲ ಭಾಷಣದ ಪಾಠವನ್ನು ಓದಿದ್ದರೆ ಈ ಪರಿಣಾಮ ಖಂಡಿತ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಭಾಷಣ ಮಾಡಿದರು ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಲ್ಲಿಕಟ್ಟೆಯ ಹರಿಜನರ ಮನೆಗಳು ಬೆಂಕಿಯ ಅಪಘಾತದಲ್ಲಿ ಸುಟ್ಟುಹೋದ ನಂತರ ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆ ವಸತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಹಶೀಲ್ದಾರರು ಮತ್ತು ಡೆಪ್ಯೂಟಿ ಕಮೀಷನರ್ ಅವರು ಮಾಡಿಕೊಡಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳು ಆಗ ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ದುಃಖ ಮತ್ತು ಕೋಪ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. 1982ರಲ್ಲಿ ವಿಧಾನ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಬಗರ್ ಹುಕುಂ ಸಾಗುವಳಿ ಬಿಲ್ಲನ್ನು

ವಿರೋಧಿಸಿದಾಗ ತಾವು ಉಪವಾಸ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನೂ, ಕಣ್ಣೀರಿಟ್ಟದ್ದನ್ನೂ ಶ್ರೋತೃಗಳ ಮನಸ್ಸು ಕರಗುವಂತೆ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದರು. ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಟೀಕೆ ಮಾಡುವಾಗ ಲೇವಡಿಯ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಸಂಭಾಷಣೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡುವಾಗ ಏಕಪಾತ್ರಾಭಿನಯದ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಶ್ರೋತೃಗಳ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುವಂತೆ ಆಡಳಿತ ಸರ್ಕಾರ ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನೂ, ಮೋಸಗಳನ್ನೂ ಅಂಕಿಅಂಶಗಳ ಸಮೇತ ಮಂಡಿಸಿದರು. ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಮಾಡಿ, ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದು ಮೊದಲಾದ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಭಾಷಣಕ್ಕೆ ಒಂದೆರಡು ಸಲ ಅಡ್ಡಿಯುಂಟಾಯಿತು. ಕುಡಿದಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಬಂದು, ಮನವಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಾಗ ಪಾರ್ಟಿಯ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರು ಅವನನ್ನು ಕೆಳಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಆದರೂ ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರು ತಾಳ್ಮೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಭಾಷಣದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ "ಬೋಲೋ ಭಾರತ್ ಮಾತಾಕಿ'' ಎಂದು ಅವರು ಕೂಗಿದಾಗ ಶ್ರೋತೃಗಳು "ಜೈ'' ಎಂದರು. ಶ್ರೋತೃಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು, ಕೀರ್ತನಕಾರರು, ಚಳುವಳಿಯ ನಾಯಕರು ಈ ಬಗೆಯ ಘೋಷಣಾ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ರೋತೃಗಳು : ಶ್ರೋತೃಗಳು ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನೂ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವುದು ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣ ಪ್ರದರ್ಶನ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಅಗತ್ಯ. ಶ್ರೋತೃಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತೋರಿಸಿದರೆ ಕೆಲವರಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು Active Response, ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು Passive Response ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ. ಕಾರ್ಯಕರ್ತರು, ತೊಂದರೆಗೆ ಒಳಗಾದವರು, ಹರಿಜನರು, ರೈತರು, ನಿರುದ್ಯೋಗಿಗಳು ಭಾಷಣಕ್ಕೆ Active Response ತೋರಿಸಿದರು. ಉಳಿದವರದ್ದು Passive Response. ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ. ಕಾರ್ಯಕರ್ತರು ಭಾಷಣಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಘೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಕೂಗುತ್ತಾ ವೇದಿಕೆಯ ಬಳಿಗೆ ಬಂದರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಭಾಷಣಕಾರರಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನ ದೊರೆತು, ಉತ್ಸಾಹ ಉಂಟಾಯಿತು. ಇದರ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಶ್ರೋತೃ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ. ಪರವಾಗಿದ್ದವರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಒಳ್ಳೆಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡಿತು. ವಿರೋಧ ಪಕ್ಷದ ಜನ ಕೆಲವರಿದ್ದರೂ ಅವರು ಯಾವುದೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಗೊಣಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಲಿಲ್ಲ. ಭಾಷಣ ನಡೆಯುವಾಗ ಏನಾದರೂ ಗಲಾಟೆಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಭಾಷಣ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ನಡುನಡುವೆ ಶ್ರೋತೃಗಳ ಚಪ್ಪಾಳೆ ತಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ದೊರೆಯಿತು.

ಉಳಿದವರು ಪರಸ್ಪರ ಮಾತನಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವೂ ಉಂಟಾಗಲಿಲ್ಲ. ದೂರದಲ್ಲಿ ಕಾಂಪೌಂಡಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಂಗಡಿಯವನನ್ನು ಈ

ಭಾಷಣದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ ಆತ "ಈ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಬರುತ್ತಾರೆ, ಭಾಷಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಯಾರು ಬಂದರೂ ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯೇನೂ ಬಗೆಹರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ರಾಜ ಬಂದರೂ ರಾಗಿ ಬೀಸೋದು ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪಲಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತದ ಕಾಲವೇ ಉತ್ತಮವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟು ಉಳಿದ ಜನರ ಮಾತುಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಡಿಯೂರಪ್ಪನವರ ಪರ ಮತ್ತು ವಿರೋಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದವು.

೬

ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಶ್ರೋತೃಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, Performance Theoryಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರೋಜರ್ ಡಿ. ಅಬ್ರಹಾಂಸ್ ಅವರು ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಗಳಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ : 1. ಸಂಭಾಷಣಾ ಪ್ರಕಾರಗಳು (Conversational Genre) 2. ಆಟ ಪ್ರಕಾರಗಳು (Play Genre) 3. ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು (Fictive Genre) 4. ಸ್ತಬ್ಧ ಪ್ರಕಾರಗಳು (Static Genre) ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭಾಷಣಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ Jargon, slang, Colloquialism, Special languags, Intensifiers, Naming ಇವುಗಳು ಮೊದಲ ವರ್ಗ; Proverbs, Superstitions, Charms, Curser, Spells, Mnemonics, Prayers, Taunts, Traditional repartee ಇವು ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗ. ಆಟ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳು. ಮೊದಲ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ Riddling, Joking, Verbal contest, Non Pragmatic games and Plays; ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ Spectator sports, Traditional debates and contests; ಮೂರನೆಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ Festival activities, Ritual, Folk drama ಇವು ಸೇರುತ್ತವೆ. Fictive Genreದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಗಳು : ಮೊದಲ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ Conte fables, Catch tales, Chanter-response songs; ಎರಡನೆಯ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ Epic, balled, Lyrics, Panegyric and Hymn, Legend, Anedote, Jokes, other narrative forms. Static Genreದಲ್ಲಿ Folk painting, Folk Sculpture, Folk Design ಸೇರುತ್ತವೆ.–Conversational Genreದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಮತ್ತು ಶ್ರೋತೃಗಳ ನಡುವೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಪರ್ಕವಿರುತ್ತದೆ. Play Genreದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಡಿಮೆ. Fictive Ganreದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಮತ್ತು ಶ್ರೋತೃಗಳ ನಡುವೆ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕವಿರುವುದಿಲ್ಲ. Static Ganreದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಮತ್ತು ಶ್ರೋತೃಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ಕ್ರಮ ವಿನೂತನವಾದುದು ಮತ್ತು ಸಮರ್ಪಕವಾದುದೂ ಆಗಿದೆ.

ಈ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣ Play Genreಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. Verbal Contest ಮತ್ತು traditional debates and contests ಇವುಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಳಿಯೊಡನೆ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳು ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಾಕ ಆಟಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಈ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳು ಪ್ರದರ್ಶನ (Performance) ರೂಪಕ್ಕೆ

ಬಂದಾಗಲೇ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುದು. ಕೇವಲ Text ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರದರ್ಶನದಿಂದ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವುದರಿಂದಲೇ ಇದು ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ನಾಟಕಕ್ಕೂ, ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಂಡ ನಾಟಕಕ್ಕೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೋ ಅದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು Text ರೂಪದ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಕ್ಕೂ, Performance ರೂಪದ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಕ್ಕೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಒಂದೆರಡು ತಂತ್ರಗಳೂ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳ Performanceನಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಕಥೆ ಹೇಳುವಾಗ ಶ್ರೋತೃಗಳು ಹೂ್ಗುಟ್ಟುವಂತೆ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳ ನಡುವೆ ರಾಜಕಾರಣಿ ಚಪ್ಪಾಳೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆಗಾರ ನಡುನಡುವೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಶ್ರೋತೃಗಳಿಂದ ಉತ್ತರ ಪಡೆದೋ ಪಡೆಯದೆಯೋ ಮುಂದುವರಿಯುವ ತಂತ್ರ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಆರಂಭದ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾತ್ರ. [5]

End Notes

1. "The term 'Folk' can refer to any group of people what so ever who share at least one common factor. It does not matter what the linking factor is - it could be a common occupation, Language or religion -- but what is important is that a group formed from for what ever reason will have some traditions which it calls its own" – Dundes, Alan, The Study of Folklore. 1965, P2
2. Amos, Dan-Ben, "Analytic categories and Ethnic Genres" 1969 Genre, Vol 2, pp. 275-301
3. ಪ್ರೊ. ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್ ಮತ್ತು ಡಾ. ಫ್ರಾಂಕ್ ಕೊರೋಮ್ ಅವರ ತರಗತಿಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ನೆರವು ಪಡೆದಿದ್ದೇನೆ. ಅವರ ನೋಟ್ಸ್ 'Folk loristics and Indian Folklore' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಪುಸ್ತಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಲಿದೆ.
4. Abrahams, Roger D. in Amos, Dan-Ben (Ed) Folklore Genres, pp. 193-214.
5. ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಿನ ಪ್ರೊ. ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್, ಡಾ. ಸ್ಟೂಯರ್ಟ್ ಬ್ಲ್ಯಾಕ್‌ಬರ್ನ್ ಅವರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲು ಕಾರಣರಾದ ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರಿಗೆ ವಂದನೆಗಳು.

ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ರೂಪವನ್ನು Karnataka Folklore News letter ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ ಪ್ರೊ. ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್ ಮತ್ತು ಪ್ರೊ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರಿಗೂ ವಂದನೆಗಳು.

ಗ್ರಂಥ ಋಣ

1. Dundes. Alan (Ed)
   1965 **The Study of Folklore,** New Jer-sey : Prentice-Hall Inc.

2. Amos, Dan-Ben (Ed)
   1969 **Folklore Genres, Austin** : University of Texas press.

3. Amos, Dan-Ben (Ed)
   1969 "Analytic categories and Ethnic Genres", Genre, Vol 2

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಲೇಖಕರ ವಿಳಾಸಗಳು

ಡಾ. ಕೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ, ಕನ್ನಡ ಉಪನ್ಯಾಸಕರು
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ – ೫೭೪ ೧೯೯

ಬಿ. ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ
ಅಲೆಮಾನ್ ಕಂಪೌಂಡು, ಜೆಪ್ಪು ಮಾರ್ಕೆಟ್ ರಸ್ತೆ, ಜೆಪ್ಪು, ಮಂಗಳೂರು, ದ. ಕ. – ೫೭೫ ೦೦೧

ಡಾ. ಕೆ. ಆರ್. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ
೫೮೮, ಭವಾನಿ ನಗರ, ಗವಿಪುರಂ ವಿಸ್ತರ, ಬೆಂಗಳೂರು – ೧೯, ಕರ್ನಾಟಕ – ೫೬೦ ೦೧೯

ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ
ಚೌಡೇಶ್ವರ ಕಾಲನಿ, ಬ್ರಹ್ಮಪುರ, ಕಲಬುರ್ಗಿ – ೫೮೫ ೧೦೩

ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ
Folklore Department, Institute of Asian Studies
377, 10th East Street, THIRUVANMIYUR
MADRAS : 600 041

ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕನ್ನಡ ಉಪನ್ಯಾಸಕ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ – ೫೭೪ ೧೯೯

ಡಾ. ತೀ. ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ
ರೀಡರ್, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ,
ಬಿ.ಆರ್. ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟ್ – ೫೭೭ ೧೧೫

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ

ಅಧ್ಯಕ್ಷರು : **ಡಾ. ಎಸ್. ಕೆ. ಕರೀಂಖಾನ್**

ಸದಸ್ಯರು :

ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ
ಡಾ. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ
ಗೊ. ರು. ಚನ್ನಬಸಪ್ಪ
ವಿರ್ಯಾ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವ
ಎನ್. ಹುಂಚ್ಯಪ್ಪ ಮಾಸ್ತರ
ಯಳಸಂಗಿ ಕಲ್ಲಣ್ಣ
ಗೋವಿಂದ ನಾರಾಯಣ ಮಹಾಲೆ
ಕೆರೆಮನೆ ಮಹಾಬಲ ಹೆಗಡೆ
ಮುದೇನೂರ ಸಂಗಣ್ಣ
ಜಿ. ಮಹಾಂತೇಶ್
ಡಾ. ಚನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ
ಡಾ. ನಿಂಗಣ್ಣ ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ
ಡಾ. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ
ಡಾ. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ
ಕೆ. ಜಿ. ದೇಶಪಾಂಡೆ
ಬಾನಂದೂರು ಕೆಂಪಯ್ಯ
ಕೆ. ಆರ್. ಲಿಂಗಪ್ಪ
ಡಿ. ಜೆ. ಪದ್ಮನಾಭ
ಡಾ. ವಿಲಿಯಂ ಮಾಡ್ತ
ಶ್ರೀಮತಿ ಗೌರವ್ವ ಮಾದರ
ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ
ಎ. ಕೆ. ರಾಮೇಶ್ವರ
ಹೆಚ್. ಕಾಶೀನಾಥರೆಡ್ಡಿ
ಶ್ರೀಮತಿ ಪಿ. ಎ. ತುಳಸಿದೇವಿ
ಎಂ. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ
ಅರ್ಥ ಸದಸ್ಯರು

ರಿಜಿಸ್ಟ್ರಾರ್ : **ಹಿ. ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ**

ಕಾರ್ಯಾಲಯ :
14/3, ಕೆನರಾ ಫೈನಾನ್ಸ್ ಕಾರ್ಪೊರೇಷನ್ ಕಟ್ಟಡ, ನೃಪತುಂಗ ರಸ್ತೆ,
ಬೆಂಗಳೂರು–560 002, ದೂರವಾಣಿ : 215509

ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು

೧. **ಆರಂಭದೆತ್ತು ಐನೂರು**
(ಆಯ್ದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ)

೨. **ಆನೆಬಂತೊಂದಾನೆ**
(ಆಯ್ದ ಶಿಶುಪ್ರಾಸಗಳ ಸಂಗ್ರಹ)

೩. **ಗಾದೆಗಳು**
(ಆಯ್ದ ಗಾದೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ)

೪. **ಪಂಚಲೋಹದ ಕುದುರೆ**
(ಆಯ್ದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ)

೫. **ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪಡೆದ ಮಹನೀಯರು**

೬. **ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ**
(ಅರ್ಧ ವಾರ್ಷಿಕ)

೭. **ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ**
(ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಲೇಖನಗಳು)